

مهرجان القراءة للجميع

الأعمال الفكرية

مكتبة
الأسرة
١٩٩٩

مراد وهبة

ملاك الحقيقة الطائفة



توزيع: دار النشر: أحمد السيد

ملاك الحقيقة المطلقة

طبعة خاصة
تصدرها دار قباء
ضمن مشروع مكتبة الأسرة

ملاك الحقيقة المطلقة

د. مراد وهبه



مهرجان القراءة للجميع ٩٩

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(سلسلة الأعمال الفكرية)

ملاك الحقيقة المطلقة

د. مراد وهبه

الجهات المشاركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة التنمية الريفية

المجلس الأعلى للشباب والرياضة

التنفيذ: هيئة الكتاب

الغلاف

والإشراف الفني:

الفنان: محمود الهندي

المشرف العام:

د. سمير سرحان

على سبيل التقديم

وتمضى قافلة «مكتبة الأسرة» طموحة منتصرة كل عام، وها هي تصدر لعامها السادس على التوالي برعاية كريمة من السيدة سوزان مبارك تحمل دائماً كل ما يثرى الفكر والوجدان ... عام جديد ودورة جديدة واستمرار لإصدار روائع أعمال المعرفة الإنسانية العربية والعالمية فى تسع سلاسل فكرية وعلمية وإبداعية ودينية ومكتبة خاصة بالشباب. تطبع فى ملايين النسخ الذى يتلونها شبابنا صباح كل يوم .. ومشروع جيل تقوده السيدة العظيمة سوزان مبارك التى تعمل ليل نهار من أجل مصر الأجل والأروع والأعظم.

د. سمير سرحان

مدخل

هذا الكتاب جملة أبحاث أُلقيت في ندوات محلية وإقليمية، أو في مؤتمرات دولية أو عالمية، أو نُشرت في مجلات. والكتاب قسمان: أحدهما باللغة العربية والآخر باللغة الإنجليزية أو الفرنسية.

وفي عام ١٩٨٤ أصدر الاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية الجزء الثاني من سلسلة «فلاسفة ينقدون أنفسهم» (*) وكنت واحداً من هؤلاء. وأعتقد أن مانشرته في ذلك الزمان يصلح موجزاً لما ورد في هذا الكتاب من أفكار ونظريات. وأنا هنا أترجمه إلى اللغة العربية:

إن الإنسان بطبيعته حيوان مبدع. ولهذا فإن تفهم معنى كوننا بشراً يعني أن الإبداع هو المركز. ومع ذلك فإن المنطق الصوري، حتى الآن، عاجز عن إلقاء الضوء على العملية الإبداعية وذلك لسببين:

السبب الأول: أن المنطق الصوري أدى دوراً هاماً في القضاء على الوظيفة الإبداعية للعقل استناداً إلى مبدأ عدم التناقض الذي أصبح معياراً مطلقاً للحقيقة. ومن هذه الزاوية فإن القول بأن نظرية علمية ما هي على صواب يعني أن التفكير في نقيضها ممتنع.

والسبب الثاني: أن ذلك المنطق قد حصر العقل في مجال الحجة، والحجة تفترض أننا على علم بما نريد من الآخر أن يقتنع به. ومن ثم فإن الحجة تحصر

(*) André Mercier (ed.), Philosophes Critiques d'Eux-Mêmes, Peter Lang, 1984.

العقل فى العلاقة القائمة بين الإنسان والآخى وليس بين الإنسان والطبيعة.

وأصل الحضارة كاشف لنا عن السمة الأساسية للعقل وأعنى بها «إبداع» التكنيك الزراعى. فقد كان من شأن هذا الإبداع أن أحال علاقة الإنسان بالطبيعة من كونها أفقية، فى عصر الصيد، إلى كونها رأسية. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن العقل يتجاوز الكون، وهذه المجاوزة تعنى أنسنة الكون وذلك بتغييره. والعقل بهذا المعنى، يرفض مذهب الموضوعية الآلية الذى يزعم أن العلم مجرد وصف لواقع موضوعى، كما يرفض مذهب الأنا وحدية الذى يرى أن الكون مجرد إبداع من العقل. الرفض الأول مردود إلى عجز العقل عن مجاوزة الواقع، أما الرفض الثانى فهو مردود إلى افتراض أن العقل سابق على الواقع. وفى الحالتين معاً العقل ليس ملتزماً بتغيير الواقع. فالتغيير محال فى مذهب الموضوعية الآلية، لأن العقل، فى هذا المذهب، موضوع من موضوعات الواقع، ومن ثم فالواقع هو الذى يغير ذاته بذاته. وكذلك مذهب الأنا وحدية، إذ هو يقف على الضد من مفهوم تغيير الواقع، لأن تغيير واقع وهمى أمر محال. ولهذا فإن التغيير الحق للواقع ليس وارداً لدى مفهوم العقل عند المذهبين. إن التغيير ليس ممكناً إلا إذا اعترفنا.

ومن هذه الزاوية نقول إن العلم ليس وصفاً للواقع، وإنما هو تأويل للواقع. بيد أن هذا التأويل له علاقة بالممارسة العملية بالمعنى الماركسى، أى البراكسيس. وبذلك يمكن تعريف العقل بأنه ملكة التأويل العملى الترانسندنتالى. وهذا التعريف يعنى أن ثمة علاقة جوهرية بين العقل والثورة إذا كنا نعنى بالثورة التغيير الراديكالى للواقع. ومن ثم فإن العقل من حيث هو مبدع فهو ثورى. بيد أن هذا الوضع لم يكن كذلك على الدوام. ففى قديم الزمان كانت الأسطورة هى المبدأ المحورى، ولهذا فإنها قد اكتسبت سلطة مطلقة فى أمور العلم وكذلك فى أمور الأخلاق. ولكن من جهة أخرى فإن تاريخ الحضارة يبين لنا كيفية تحرير العقل للإنسان من أساطير الحضارة الزراعية. وكان الإغريق هم أول من حولوا الميثوس إلى اللوغوس. ومنذ ذلك الزمان وحتى الآن فإن خيط العقلانية ليس دائماً على مايرام، ولكنه كان من الممكن أن يكون

على مايرام. لم يكن كذلك فى الحضارة الإقطاعية فى العصر الوسيط حيث كان الإنسان محبوبساً فى نسق دينى مغلق. ومع الثورة الفرنسية تحول هذا المذهب المغلق إلى مذهب علمانى مفتوح. ورويداً رويداً تحول هذا المذهب المفتوح إلى مذهب مغلق بسبب بزوغ الاحتكار والاستعمار، وبالتالي كان لابد من ظهور مذهب اشتراكى مفتوح.

وأياً كان الأمر فإن هذا التطور الإنسانى يدل على أن الإنسان باحث عن «إيَّة» يعقبها نفي لهذه الـ «إيَّة»، أى يعقبها «لا - إيَّة». واللا هنا نافية لـ إيَّة قد تمطلقت وبذلك تفقد مطلقيتها فتتسم بالنسبية من أجل تأسيس «إيَّة جديدة» هى فى الطريق أيضاً إلى التمطلق. والـ «إيَّة الجديدة» متضمنة فى «اللا - إيَّة». ومعنى ذلك أن هذا الثالث ينطوى على علاقة جدلية بين المطلق والنسبى. بيد أن هذه العلاقة الجدلية لاتتسم بالمثالية، لأنها إذا كانت كذلك فإنها تقضى إلى القول بصراع إيَّات بمعزل عن العوامل الاجتماعية والاقتصادية.

بيد أن الإنسان فى إمكانه تجنب هذا الثالث إذا نُظر إليه على أنه غاية فى ذاته. وهو أمر لايتحقق إلا إذا أصبح الإنسان كائناً كونياً يغزو الكون فيحقق مايمكن تسميته بالوعى الكونى.

وارهاصاً لبزوغ هذا الوعى الكونى ثمة أمور جوهرية ثلاثة:

١ - سلطان اللوغوس وهو مسئولية الثورة العلمية والتكنولوجية.

٢ - القضاء على الطبقات الاجتماعية من حيث أنها علة مبدأ القسمة الثنائية

المهيمن على المجتمعات الطبقيّة منذ الحضارة الزراعية.

٣ - وحدة المعرفة كتجسيد لوحدة الكون إذا كنا نقصد بالوحدة وحدة الطبيعة

والإنسان. بيد أن وحدة المعرفة لن تتم إلا بتأسيس علم ثلاثى يوحد بين الفزياء والسياسة والفلسفة.

والآن ثمة أمر مقرر وهو أن مكتشفات العلوم الطبيعية والرياضية يمكن أن تُرد إلى مبادئ الفزياء. أما السياسة فهى تعنى أن عقلانية الإنسان مردودة إلى كونه

كائنًا اجتماعياً، وكونه كذلك يعنى أنه، فى الوقت نفسه، كائن سياسى. والفزياء ملتصقة بالسلطة السياسية بطريقة جديدة كل الجدة إلى الحد الذى تكون فيه علة بزوغ مايمكن تسميته بالفزيائى السياسى. وهذه الملاصقة هى تدريب على التوحيد. بيد أنها ليست كافية لصياغة رؤية كونية، ذلك أن هذه الرؤية هى من شأن الكسموجونيا والفيلسوف، فى هذه الحالة، هو كسموجونى.

هذا هو بالضبط ما أخذته على عاتق لصياغة رؤيتى الفلسفية، أى اقتفاء صعود وسقوط الـ إيات، أو اقتفاء تاريخ الفلسفة من حيث هو صراع مطلقات، أو بالأدق، العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبى، أو بين المذاهب المغلقة والمذاهب المفتوحة. وهذه هى التوليفة السائدة فى تاريخ الفلسفة صورتها فى كتابين: «المذهب فى فلسفة برجسون» (١٩٦٠) و«قصة الفلسفة» (١٩٦٨). وقد أفضى ذلك إلى إعادة بناء الفلسفة من حيث هى علم الكون ولكن ليس بالمعنى اليونانى القديم بل بمنظور جديد تكون فيه الفلسفة متحركة، أى تأسيس علم جديد هو «العلم الثلاثى» الذى أزمع تأسيسه فى مستقبل الأيام.

خلاصة القول أن الفكرة المحورية فى فلسفتى هى النضال ضد الروح الدوجماطيقية. وفقدان الثقة فى الدوجماطيقية هى التى تقسم انبهارى بمذهب برجسون لفترة طويلة من الزمان، أى فى الخمسينيات عندما بدأت الانشغال بمشكلة بناء المذاهب. فقد بذل برجسون جهداً بارزاً فى المحافظة على اللادوجماطيقية وذلك بتأسيس مذهب مفتوح.

ومنذ ذلك التاريخ وأنا أربط بين المذهب والنظام الاجتماعى. وفى إيجاز يمكن القول بأننى قد اكتشفت بنائى المذاهب، فى تاريخ الفكر الإنسانى، وهم إما مبررون للوضع القائم أو مههدون لوضع قادم يستند إلى مذهب مفتوح.

ومن هذا المؤتمر الفلسفى الأول الأفروآسيوى نشأ «المؤتمر الفلسفى الإسلامى الأول» الذى عقدته فى القاهرة فى عام ١٩٧٩ تحت عنوان «الإسلام والحضارة»

لمعالجة العلاقة بين المجتمعات الصناعية العلمانية الحديثة والمجتمعات الإسلامية
الاصناعية والاعلمانية وذلك بإثارة مسألة العلمانية من حيث هي نتاج الإصلاح
الدينى.

أما عن تشاؤمى وتقاؤلى مما قمت به فجوابى أنتى كمفكر أفروآسيوى فأنا
متشائم ولكنى كمناضل فأنا متفائل.



تعريفات

ما العقلانية؟ (*)

العقلانية مذهب فلسفى يدور على أن للعقل وجوداً قائماً بذاته، وأن هذا العقل قادر على تعقل الوجود، وعلى أن يكون مرشداً أخلاقياً للإنسان. ومن ثم فهذا المذهب يدور على محاور ثلاثة: نظرية المعرفة، والميتافيزيقا، والأخلاق.

العقلانية من حيث هى نظرية المعرفة تفرق بين نوعين من الحقائق: حقائق تجريبية وحقائق عقلية. الحقائق التجريبية ممكنة وجزئية ونسبية، ومصدرها الإدراك الحسى. أما الحقائق العقلية فهى ضرورية وكلية ومطلقة، ومستقلة عن الإدراك الحسى، والإنسان أياً كان قادر على إدراكها. ومحاورة «مينون» لأفلاطون تلتزم العقلانية للتدليل على السمة الأبدية للحقيقة حيث يطلب سقراط من أحد خدام مينون، وهو عبد صغير، حل مسألة هندسية، مع أنه لم يدرس العلوم الرياضية، فيوفق العبد فى حلها، وذلك بتذكر معارف كانت كامنة فى عقله.

وفى الفلسفة الإسلامية يتخذ ابن رشد دليلاً على العقلانية فى مجال العلاقة بين الشريعة والحكمة. فهو يحدد هذه العلاقة فى ضوء نظريته عن المعرفة. إذ هو يفرق بين ثلاثة أنواع من المعرفة: خطابية، وجدلية، وبرهانية، وأدقها البرهانية لأنها تبدأ من المبادئ الأولية للعقل، وهى واضحة بذاتها، ويستتج منها - من القياسات الدقيقة المرتبطة ببعضها البعض ارتباطاً وثيقاً - نتائج تشترك فى الوضوح والبداهة، وفى يقين المقدمات. وطريق البرهان هو طريق الحكمة إذ «الحكمة هى فى النظر إلى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان» (١).

وفى الفلسفة الحديثة يعد ديكارت مؤسس العقلانية بلا منازع. فهو يقرر أن العقل واحد عند بنى البشر أجمعين فهو الشيء الوحيد الذى يجعلنا أناسى، ويميزنا عن العجماءات. وما منشأ الآراء المتباينة سوى تباين الطرق فى استخدام العقل^(٢).

ومع ذلك فإن ديكارت يحدد الطرق أو المنهج لإجادة قيادة العقل والبحث عن الحقيقة. ولهذا المنهج أربع قواعد، أهمها القاعدة الأولى، وتنص على «ألا أسلم شيئاً إلا أن أعلم أنه حق». والعلم الذى يعنيه هو الإدراك بالحدس الذى من شأنه أن أتبين أى الأفكار واضح، وأبها غامض. الفكرة الواضحة صادقة ويقابلها موضوع، أما الفكرة الغامضة فانفعال ذاتى. وهذا يعنى أن العالم الخارجى لا يُعلم إلا بعد أفكارى وعلى مثالها. ومن ثم فالرياضيات والطبيعات علوم استنباطية من حيث أن قضايها يمكن استدلالها من عدد قليل من المبادئ الأولية، ثم هى قبلية من حيث أن هذه المبادئ ليست مستمدة من التجربة، وإنما من العقل. وقد يكون لكل علم مبادئ خاصة به لا ترد إلى مبادئ علم آخر. وقد تكون مبادئ العلوم برمتها مردودة، فى نهاية المطاف، إلى معانى عامة مشتركة، وفى هذه الحالة تتحقق وحدة العلم. وقد كانت هذه الوحدة حلم ديكارت. فقد كان يبحث عن المبادئ أو السبل الأولى لكل ما هو موجود، أو يمكن الوجود، فى هذا العالم. ثم يستنبط من هذه المبادئ جملة الحقائق العلمية بمجموعة سلسلة من الاستدلالات البسيطة التى يستعين بها علماء الهندسة للوصول إلى استدالات أشد تعقيداً.

وتأسيساً على ذلك فإن العقلانية لا تقف عند حد الرياضيات والطبيعات، وإنما تتجاوزها إلى الإنسانيات. يقول ليبنتز فى مقدمة كتابه «محاولات جديدة فى الفهم الإنسانى» (١٧٠٩ - ١٧٠٩) يبدو أن الحقائق الضرورية التى نعر عليها فى الرياضيات الخالصة، وعلى الأخص فى الحساب والهندسة، ينبغى أن تكون لها مبادئ لا تستند فى البرهنة عليها إلى الأمثلة، وبالتالي لا تستند إلى شهادة الحواس. والمنطق، ومعه الميتافيزيقا، يكون علم اللاهوت الطبيعى، والأخلاق تكون علم القانون الطبيعى. وهذان العلمان مفعمان يمثل هذه الحقائق الضرورية التى نستدل عليها بمبادئ جوائية نسميها فطرية^(٣).

وقد طغت النزعة الفطرية على العقلانية إلى الحد الذى فيه ارتبطت الثالثة بالعقلانية، باعتبار أن الفكرة للحدورية للمثالية أن المعرفة فعل باطن يصدر عن العارف. ومتى كانت هذه طبيعة المعرفة فهي لا تقع إلا على موضوع باطن، فلا يسع العارف أن يعرف غير ذاته، ولا يسعه أن يهرب إلى خارج لكي يعرف موضوعاً خارجياً. فإنه من التناقض أن تكون المعرفة فعلاً باطناً وتدرك شيئاً خارجياً. ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن ديكارت هو أول عقلانى يُظهر المثالية مذهباً واضح المعالم. لم يلجأ، مثل أفلاطون، إلى أسطورة وجود مسبق للنفس فى عالم معقول لتبرير عقلانية مذهبه بل اكتفى بالاعتقاد بأن النفس مشتملة على معان غريزية أو فطرية بسيطة أولية، ومن ثمة واضحة ومتميزة، تؤلف منها أشياء كثيرة، ومن الأشياء عوالم كثيرة، فلا نحتاج إلى التجربة إلا لنعلم أى عالم هو موجود فعلاً. فهي مستكنية بذاتها، مستغنية عن الطبيعة فى إقامة العلم الطبيعى.

وأية نظرية للمعرفة من شأنها أن تثير مشكلات ميتافيزيقية. وكل مشكلة ميتافيزيقية لها أكثر من حل. فلذا قلنا عن نظرية للمعرفة إنها عقلانية فثمة نوع من الميتافيزيقا يمكن أن يقال عنه إنه عقلانى. وأول قضية ميتافيزيقية هى قضية العقل عند أفلاطون، والعقل عنده ذاكرة. ذلك أن النفس قبل اتصالها بالبدن كانت فى صحبة الآلهة، تشاهد فيما وراء السماء موجودات ليس لها لون ولا شكل، ثم ارتكبت إثماً فهبطت إلى البدن. فهي إذا أدركت أشباح المثل بالحواس «تذكرت» المثل، ولهذا يقول أفلاطون: «إن العلم ذكر والجهل نسيان». والعقل عند الرواقيين هو قانون العالم، والعالم إلهى بالنار، ولهذا فالعقل هو قانون النار، بموجبه وقعت الأحداث الماضية، وتقع الأحداث الحاضرة، وستقع الأحداث المستقبلية. وعندما يذكر الرواقيون العناية الإلهية فهم يريدون بها تلك الضرورة العاقلة التى تتناول الكليات والجزئيات. والعقل، عند المسيحيين، جوهر روحى بسيط ويلزم من روحانيته أنه خالده، بل إنه خالد أيضاً من حيث إنه يدرك الوجود على الإطلاق. وهو من حيث هو كذلك ينزع بطبعه إلى الوجود دائماً. ولا يجوز أن يذهب النزوع الطبيعى سدى، فالعقل إذن يبقى بعد فساد الجسم. أما أتباع الفيلسوف الإسلامى ابن رشد فيقولون إنه ليس هناك سوى عقل مفارق واحد للجميع هو العقل الفعال، عقل فلک القمر. والمعقولات موجودة

فى هذا العقل، الأمر الذى يفترض أن الإحساس لا يعدو كونه فرصة أو مناسبة للعقل، وأن المعقولات موجودة بالفعل سواء فى أنفسنا أو فى عقل أعلى.

أما فلاسفة التنوير، فى القرن الثامن عشر، فىمكن إيجار رأيهم فى العقل بما جاء فى كتاب كوندرسيه بعنوان «صورة تاريخية عن العقل الإنسانى» يدور على ثلاثة ألفاظ: العقل، والتسامح، والإنسانية، وعلى تسع مراحل تعبر عن التقدم التاريخى للبشرية مضافاً إليها مرحلة عاشرة تصور آمال كوندرسيه فى المستقبل. وأورد هنا ترجمة لجزء مما كتبه عن المرحلة التاسعة: «لقد تابعنا العقل الإنسانى وهو ينمو نمواً بطيئاً بفعل التقدم الطبيعى للحضارة، وراقبنا الخرافة وهى تتحكم فى العقل فتفسده، وكذلك الطفليان وهى تضعف العقل فيميته بفعل البؤس والخوف. وقد رأينا العقل وهو ينزع عنه القيود فيتححرر من جزء من كل، ثم يمضى وقته فى استعادة قوته مهياً نفسه للحظة التححرر. وعلينا دراسة المرحلة التى يتحرر فيها العقل تماماً من قيوده. وإذا علق به آثار هذه القيود فعليه أن يحرر نفسه منها رويداً رويداً. وإذا قدر له أن يتقدم بلا عوائق فستظل عقبة وحيدة فى طريقه، وهى العقبة التى تكمن فى كل لحظة تقدم، بحكم أنها الإفراز الحسمى من العقل، أو بالأحرى من العلاقة بين وسائل استكشافنا للحقيقة ومقاومة جهلنا.

إن التعصب الدينى هو الذى دفع سبع مقاطعات بلجيكية إلى التححرر من طغيان أسبانيا، وتكوين جمهورية فدرالية. والتعصب الدينى وحده هو الذى أيقظ روح الحرية الإنجليزية التى أزهقتها حرب أهلية دموية فتجسدت فى دستور كان موضع إعجاب الفلاسفة. وأخيراً فإن الاضطهاد الدينى قد حث الأمة السويدية على استعادة جزء من حقوقها»^(٤).

ويمكن القول أيضاً أن التعصب الدينى هو الذى دفع فلاسفة التنوير إلى إعلاء سلطان العقل؛ بمعنى ألا سلطان على العقل إلا العقل نفسه. وقد عبر كائط عن هذا السلطان فى مقاله المنشور عام ١٧٨٤ «جواب عن سؤال: ما التنوير» نترجم جزءاً منه لأهميته التاريخية.

«التنوير هجرة الإنسان من اللارشد، واللاشرد علة هذه الهجرة، وهو عجز الإنسان عن الإفادة من عقله من غير معونة من الآخرين. كما أن اللارشد سببه الإنسان ذاته، هذا إذا

لم يكن سببه نقص فى العقل، وإنما نقص فى التصميم والجرأة على إعمال العقل من غير معونة من الآخرين. كن جريئاً فى إعمال عقلك. . هذا هو شعار التنوير. فالكسل والجبن هما السببان فى بقاء معظم البشر فى حالة اللارشد طوال حياتهم، مع أن الطبيعة قد حررتهم من الاعتماد على الآخرين. بل هما السببان فى تسهيل الأمر للآخرين. إنه يطيب لنا أن نكون من غير الراشدين، بل يطيب لنا أن يكون الكتاب بديلاً عن عقلى، والكاهن بديلاً عن وعبى، والطبيب مرشداً لما ينبغى تناوله من طعام. وليس ثمة مبرر للتفكير إذا كان فى مقدورى شراؤه، فالآخر كفيل بتوفير جهدى. إن الغالبية العظمى من البشر «ومن بينهم الجنس اللطيف بأكمله» تدرك أن الطريق إلى الرشد ليس فقط وعراً بل محفوفاً بالمخاطر. ولهذا السبب فلن هؤلاء الأوصياء فد تكفلوا برعايتهم رعاية جمة، وحذروهم من الاعتماد على أنفسهم، وذلك بعد إحالتهم إلى أغبياء. ومنعوا هذه الكائنات المسالمة من ترك المشايات التى اعتادوا استخدامها. ومع ذلك فالخطر ليس داهماً. فهم سرعان ما يقعون على الأرض، ويتعلمون كيف يمشون. ولكن إذا ما حدث ذلك مرة واحدة فإنه كفيل بإدخال الفزع وتبسيط الهمة من إعادة المحاولة. ومن ثم فإنه من العسير على الإنسان العثور على مخرج من اللارشد الذى يتحول إلى شئ من الغريزة الطبيعية، بل يصبح اللارشد محبباً إلى الإنسان، ومن ثم يكون غير مؤهل لإعمال عقله، لأنه حرم من محاولة إعماله. فثمة قواعد وصيغ معينة، وأدوات آلية للممارسة السياسية لمواهب الإنسان الطبيعية، وهى حجر الزاوية لهذا اللارشد. فلن يكون فى مقدوره إلا أن يقفز قفزة لا تخلو من المخاطر فوق فجوة ضئيلة لأنه لم يتدرب على مثل هذه الحركة الحرة، ولهذا فثمة نفر من البشر كان قادراً على تحرير نفسه من اللارشد، وعلى السير قدماً بخطى ثابتة، وذلك بمجهود ذاتى.

وينبغى هنا أن نلفت النظر إلى أن العامة، التى كانت قد خضعت للأوصياء فيما مضى، تفرض على هؤلاء الأوصياء ممارسة تحكمهم، وذلك إذا استثار العامة بعض الأوصياء العاجزين عن التنوير. وهذا نوع من سوء الطوية له أضراره، بل نوع من الانتقام ثماره العامة إزاء من أقام نفسه وصياً عليهم. ومن ثم فاستتارة الأمة عملية بطيئة. . إن الثورة قد

تسقط طاعية، ولكنها لا تستطيع أن تغير أسلوب التفكير، بل على الضد من ذلك، فإن الثورة قد تولد سوء طوية تكبل الدهماء.

إن التنوير ليس فى حاجة إلا إلى الحرية. وأفضل الحريات الخالية من الضرر هى تلك التى تسمح بالاستخدام العام لعقل الإنسان فى جميع القضايا. وهنا قد أسمع أصواتاً تنادى قائلة: لا تفكر - يقول الضابط لا تفكر بل تدرب، ويقول الممول لا تفكر بل ادفع، ويقول الكاهن لا تفكر بل آمن. «ولكن ثمة سيد واحد فى العالم ينادى قائلاً: فكر كما تشاء، وفيما تشاء، ولكن أطمع. ومعنى ذلك أن الحرية مقيدة. ولكن ما القيد الذى يعرف التنوير؟ بل ما الذى لا يقيد التنوير؟ جوابى على النحو الآتى: حرية الاستخدام العام للعقل. وهذه الحرية هى التى تنير البشر. أما الاستخدام الخاص فقد يكون مفيداً إلى حد ما، ولكنه لن يكون مانعاً من تقدم التنوير. وأعنى بالاستخدام العام للعقل استخدام الأديب لعقله بالنسبة إلى القراء جميعاً، وأعنى بالاستخدام الخاص استخدام الإنسان لعقله فى وظيفته المدنية».

أما العقلانية من حيث هى أخلاق فهى تدور على سلطان العقل المطلق بلا منازع. فكل ما ليس عقلانياً هو غير معقول، وكل ما هو غير معقول ينبغى حذفه. وكل اعتقاد مهما بلغ قيمة ما ينطوى عليه من تراث هو فى عداد الخرافة إذا أخذ بمقياس العقل الصريح. ولهذا فإن التنظيم العقلانى للإنسانية ينبغى أن يكون خاضعاً للعقل. وهذه هى يوتوبيا دالامبير، وديدرو، وكوندرسيه، وفولتير، والأتيسكلوبيديين.

وحيث أن الإنسان عقلانى بالفطرة، وأن معياره للفرقة بين الخير والشر يستند إلى الأنوار الطبيعية فهو إذن خيرٌ بالفطرة. وإذا ما ارتكب شراً فعلينا أن نبحث عن أسبابه فى غير الإنسان. وحيث أن العقلانية تنكر الوراثة والتراث فالأفراد متساوون فيما بينهم بالفطرة. وإذا لم يكونوا متساوين فهذا مردود إلى تباين التعليم الذى يفضى إلى منح الامتيازات للبعض دون الآخر. يقول هلفسيوس فى كتابه «عن الروح»: «إن العقل والعبقرية والفضيلة من نتاج التعليم، فما نحن عليه مردود إلى التعليم».

ويرد برودون نظرية المساواة إلى أساسها الأنطولوجى، إذ يقول: «الإنسان مساو لأخيه الإنسان بالطبيعة». وإذا كان ثمة فارق بينهما فليس ذلك ناشئاً من الفكر المبدع الذى

منحهما الوجود والصورة، وإنما هو ناشئ من ظروف خارجية نشأ فيها الأفراد وترعرعوا». وإذا كان التعليم مؤثراً في الأفراد فالتشريع مؤثر في الشعوب. وكل منهما السبب في تميز شعب عن آخر.

يقول هلفسيوس: «إن لكل أمة رؤيتها الخاصة التي تشكل خاصيتها، وهذه الخاصة لدى كل شعب. إما أن تتغير فجأة. وإما أن تتغير تدريجياً، وفقاً للتغيرات التي تحدث لشكل الحكومة، وبالتالي للتعليم العام. وكل حكومة تمنح أمتها خاصية سامية أو رديئة. إن غياب المساواة ليس خطأ الطبيعة وإنما خطأ السياسة الغبية التي تسمح للحاكم أن تكون سلطته في خدمة منافعها الخاصة. ومعنى ذلك أيضاً أن التشريع الجيد هو أساس الأخلاق الطيبة».^(٥)

وفي نهاية المطاف ينبغي التنويه بعدم الخلط بين العقلانية والعلم الوضعي، ذلك أن الرؤية العقلانية رؤية قبلية واستنباطية للكون والمجتمع. أما العلم الوضعي فيستند إلى التجربة في الكشف عن القوانين التي تحكم الظواهر الفيزيائية والأخلاقية، وإلى الاستفادة من هذه القوانين في تحسين ظروف البيئة الطبيعية والاجتماعية. وفي هذا الإطار يستند العلم الوضعي إلى مبدأ بيبكون: «التحكم في الطبيعة لا يتحقق إلا بالسيطرة عليها».

ما العلمانية؟ (*)

أصل العلمانية واحد في اللغة العربية كما في اللغة الأجنبية. في اللغة العربية لفظ «علمانية» مشتق من «عَلِمَ» أى العالم. وفي اللغة الأجنبية مشتق من اللفظ اللاتيني saeculum أى «العالم». ولكن ثمة لفظ آخر لاتيني يعنى العالم هو mundus. والفارق بين اللفظين اللاتينيين أن لفظ saeculum ينطوى على الزمان، أما لفظ mundus. فينطوى على المكان، وهو لهذا يعنى باللاتينية أيضا لفظ cosmos أى الكون أو الجمال والنظام. .

لفظ saeculum يعنى إذن أن العالم متزمن بالزمان، أى أن له تاريخاً. أما لفظ mundus فهو يعنى أن التغير حادث في العالم، وليس حادثاً له العالم، وبالتالي فالعالم ثابت وليس له تاريخ. وبهذا المعنى فإن لفظ saeculum ترجمة للفظ اليونانى oeon ومعناه العصر أو الفترة الزمنية.

وهذه الازدواجية في اللغة اللاتينية قد أفضت إلى مشكلة لاهوتية وهى الخلاف الحاد بين الرؤية المكانية للوجود عند اليونان، والرؤية الزمانية عند العبرانيين. فالعالم، عند اليونان، موجود في مكان، والأحداث تمر في داخل العالم، ولكن لا شيء يحدث له العالم. ومن ثم فليس لديهم تاريخ للعالم. أما عند العبرانيين فالعالم، فى جوهره، تاريخ، أى أن العالم متزمن.

هذا التقاوص بين اليونانيين والعبرانيين فى مفهوم العالم قد تم رفعه فى العصر الوسيط وذلك بتقديم العالم المكانى أو الدينى على العالم التاريخى أو العلمانى. وأصبح لفظ

علماني محصوراً في معنى ضيق، إذ أطلق على الكاهن الديني الذي يتحمل مسؤولية ادارة إيبارشية، فيقال، في هذه الحالة، إن الكاهن قد تعلمن Secularized. ثم اتسع استخدام اللفظ عندما استقل الامبراطور عن بابا روما، وتحسد الانفصال بين ما هو روحاني وما هو علماني في مؤسسات فانتقلت بعض المسؤوليات من السلطة الكنسية إلى السلطة السياسية. وسُمي هذا الانتقال بـ «العلمانية». بيد أن هذا الانتقال كان، في جوهره، تعبيراً عن نقلة فكرية يمكن تحديدها بعام ١٥٤٣، وهو العام الذي صدر فيه كتاب العالم الفلكي كوبر نيكوس وعنوانه «في الحركات السماوية»، والذي جاءته نسخة مطبوعة منه وهو على فراش الموت. لم يعد فيه الانسان مركز الكون، ولم يعد الكون يدور على الانسان. فقد ورد، في هذا الكتاب، أن بقاء أكبر الأجرام ثابتاً (الشمس) على حين تتحرك حوله الأجرام الصغرى أفضل من دوران الأجسام جميعاً حول الأرض، لأننا إذا افترضنا الأرض متحركة، وهي المكان الذي نشاهد منه الحركات السماوية حصلنا على صورة للعالم أبسط من الصورة المبنية على افتراض الأجرام السماوية هي المتحركة. وفي ٥ مارس ١٦١٦ قرر ديوان الفهرست (محكمة التفتيش) تحريم كتاب كوبرنيكوس ما لم يُصحح. ثم جاء جليليو وأعلن انتحيازه لنظرية كوبرنيكوس. وفي عام ١٦٣٢ ذاع كتابه المشهور «حوار حول أهم نسقين في العالم» الذي يدحض فيه نسق بطليموس، ويدعو إلى نسق كوبرنيكوس، فصودر الكتاب، واستدعى جليليو إلى روما للثول أمام ديوان التفتيش لمحاكمته فانكر وأقسم وهو راعع على ركبته، ثم وقع بامضائه على صيغة الانكار والقسم. ويروى أنه بعد التوقيع ضرب الأرض برجله وقال «ومع ذلك فهي تدور».

بيد أن الفكر العلماني لم يقف عند حد الثورة العلمية بل تجاوزه إلى الثورة الدينية التي سميت بـ «الاصلاح الديني». والاصلاح الديني يعني الفحص الحر للإنجيل، أي تأويل النص الديني من غير معونة من سلطة دينية. ولوثر هو رائد هذا الاصلاح. يقول: «يرغب الرومانيون في أن يكونوا هم وحدهم المتحكمين في الكتاب المقدس مع أنهم لم يتعلموا شيئاً من الإنجيل في حياتهم العاصرة. وهم يفترضون أنهم هم وحدهم أصحاب السلطان. ويتلاعبون أماننا بالالفاظ في غير ماخجل أو وجل، في محاولة لاقتناعنا بأن البابا معصوم

من الخطأ فى أمور الايمان... وإذا كان ما يدعونه حقاً فما الحاجة إلى الكتاب المقدس؟ وما نفعه؟... ولهذا فإن دعواهم بأن البابا وحده هو الذى يفسر الانجيل خرافة مثيرة للغضب»^(١).

يبين من النص السابق أن تأويل الانجيل من حق أى انسان، ومن ثم فالدوجماتيقية ممتنعة، ومع امتناعها لايحق لأحد أن يتهم الآخر بالهرطقة أو الكفر. وتأسيساً على ذلك تعددت المدارس اللاهوتية إلى الحد الذى أفضى إلى نشأة علم لاهوت علمانى، وعلم لاهوت الحادى من داخل المؤسسة الدينية.

بل إن الفكر العلمانى تجاوز الحد العلمى والدينى إلى الحد السياسى بزيادة مكافىة. وفكرته المحورية تدور على أن السياسة لا تستند إلى قيم دينية أو قيم أخلاقية مطلقة، وإنما إلى المصلحة والمنفعة.

وفى روسيا بزغت العلمانية فى نهاية القرن الخامس عشر فى عهد إيفان الثالث، ونضجت فى عهد بطرس الأكبر، إذ فقد الثقة فى رجال الدين المسيحى. فبعد موت البطريرك أدريان عارض بطرس الأكبر اجراء انتخاب لاختيار بطريك جديد، فعين مجلسا لإدارة الكنيسة التى خضعت لسيادته. وحلت إيدولوجيا جديدة محل الإيدولوجيا الكنسية، تحتقر الأساليب القديمة فى العادات والأفكار، والسخرية من التراث، والدفاع عن الإبداع، والإصلاح الجزئى، ونقد النظام الاجتماعى، وتوقيع ما هو طبيعى.

وإثر بزوغ هذه الثقافة العلمانية تأزم الوعى الكنسى، وكان الخروج من الأزمة هو الكشف عن طريق جديد للنشاط الكنسى سُمى بـ «العلمانية» فى إطار الوعى الكنسى بمقتضاه اغتربت الكنيسة عن الدولة، وانحصر مجال الكنيسة فى مجال الحياة الجوانية للفرد.

وفى إطار هذا الوعى الجديد أسس سكافارودنا فلسفة مسيحية علمانية. كان عضواً فى الكنيسة ولكنه كان حراً فى تفكيره. رفض التفسير الحرفى للانجيل، وانحاز للتأويل الرمضى فأنتهى إلى وحدة الوجود. ومن وحدة الوجود انتهى إلى إنكار الثنائيات المتضادة (الخير

والشر، الحياة والموت...). فهذه الثنائيات قائمة في مجال التجربة، ولكنها لاتنتطوى على أى معنى ميتافيزيقى، بمعنى أن هذه المتناقضات التجريبية تنحل وتتلأشى في المجال الصوفي. بيد أن الثقافة العلمانية خارج الكنيسة كانت أقوى وأشد، ومن روادها تاتيشف. نقطة البداية، عنده، علمنة الحياة، أى تحريرها من السلطة الكنسية، ومعارضة الله بالكنيسة، ذلك أن الكنيسة تحرم الانسان مما يحلله القانون الالهي. ولهذا يرى تاتيشف ضرورة اذعان الكنيسة للدولة، وعندئذ يمكن تحقيق استقلال الحياة العلمانية التي تستند إلى تنبؤ القانون الطبيعي.^(٢)

وقد انعكس تأثير العلمانية على اللاهوت المسيحي، فاذا بأواخر الخمسينيات من القرن العشرين تنبؤ حركة لاهوتية جديدة تُسمى بـ «اللاهوت العلماني». ومن روادها توماس التيزر ووليم هاملتون وجيريل فاهانيان. وبزوغ هذا اللاهوت العلماني مردود إلى سببين: إلى الثورة العلمية والتكنولوجية، وإلى رفض تقبل أى عناصر خفية في الوجود الانساني على النحو الذي تقبله المسيحية التقليدية.

وقد واكب هذا البزوغ للاهوت العلماني رفض الفصل بين ما هو مقدس وما هو علماني، أو بالأدق تكييف المقدس للعلماني بدعوى أن فعل الله محايث في المجال الاقتصادي كما هو محايث في المجال الكنسي.

وفي عام ١٩٦٦ نشر توماس التيزر مع وليم هاملتون كتاباً بعنوان «اللاهوت الراديكالي وموت الله». وعنوان الكتاب قد يوحي بأن الله قد مات فعلاً، ولكن المقصود هو أن الله قد مات في زماننا، وفي تاريخنا، وفي وجودنا. وفي رأيهما أن هذا هو ما تصوره نيتشه في القرن التاسع عشر عندما أعلن في كتابه «هكذا تكلم زرادشت» أن الله قد مات.

بيد أن التيزر قد ذهب إلى أبعد من ذلك فتصور أن المفهوم التقليدي عن الله من حيث أنه منفصل عن الكون المخلوق هو مفهوم مؤقت، وأنه مجرد اسقاط للاغتراب الذي يعاني منه الانسان. وقد آن الآوان لتجاوز هذا الاغتراب. أما المفهوم الجديد عن الله، عند التيزر، فمشتق من الديانات الشرقية، من نرفانا وتاو وأتمان وبرهمان. وهذه كلها تعبيرات

عما هو عالمي وعما هو ضد المفارق. ولهذا يرى التيزر أن غياب المفارق، في الفكر الديني الشرقي، ليس عيباً في أساليب هذا الفكر، وإنما العيب هو غياب العالمية عن الفكر المسيحي. وهذا هو السبب الذي من أجله عجز الغرب عن فهم الوعي الأولي المتجانس الذي يكمن في مفهوم النرفاتا.

أما هاملتون فيرى أن موت الله ليس حادثاً لحظياً، وإنما هو حادث تاريخي ثقافي حدث في أوروبا وأمريكا في القرنين الأخيرين. وكبديل عن هذا الموت يوصي هاملتون بقبول «العالم العلماني» على أنه خير من الوجهة العقلية والأخلاقية فيدعو إلى اصلاح الفكر وتطهيره من الصيغ المسيحية التقليدية. والاصلاح ممكن مع نضج الانسان، إذ عندئذ لن يطلب من الله شيئاً يمكن للعالم أن يحققه.

وفي النصف الأول من القرن العشرين نشأت المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع بربادة اميل دوركايم الذي ركز في أبحاثه على المقدس في مواجهة العلماني، إذ ارتأى أن جميع المعتقدات الدينية المعروفة تفترض تقسيم العالم إلى مجال مقدس ومجال علماني. ويرى دوركايم أنه ليس ثمة كيان أو موضوع أو حادث هو مقدس، ذلك أن المقدس إن هو إلا تعبير أخلاقي ورمزي، وإن هو إلا اسقاط لجماعة اجتماعية. ومعنى ذلك أن العمليات الاجتماعية تولّد المقدس وتصونه. ومن ثم فإن تعريف دوركايم للمقدس يشير إلى أسلوب التفكير في العلم وفي المؤسسات الاجتماعية.

بيد أن هذا التعريف هو على الضد من رؤية ماكس فيبر إلى المقدس من حيث هو متجسد في المؤسسات الدينية، وإلى ضرورة فحصه في علاقته بالمؤسسات الاجتماعية الأخرى. ومن هذه الوجهة فإن التعارض بين المقدس والعلماني من حيث هو مصدر التغير الاجتماعي قد أصبح من أدوات تحليل الأديان التاريخية والمعاصرة. وهذا التناول من قبل ماكس فيبر هو الذي أفضى إلى الجدل الحاد الذي نشأ بين علماء الاجتماع الغربيين واللاهوتيين في الستينيات من هذا القرن.

ففي عام ١٩٦٥ صدر كتاب لهارفي كوكس عنوانه «المدينة العلمانية» دار عليه جدل جاد صدر في كتاب بعنوان «جدل حول المدينة العلمانية» (١٩٦٦). والعلمانية، عند كوكس،

تعنى انتقال المسؤولية من السلطة الكنسية إلى السلطة السياسية. ثم هى عملية تاريخية يتحرر فيها المجتمع من القبضة الدينية والرؤية الميتافيزيقية. وتأسيساً على ذلك يميز كوكس بين الإنسان العلماني والإنسان ما قبل العلماني.

الإنسان ما قبل العلماني يحيا فى عالم من الأرواح الخسيرة والشريرة. والواقع، عنده، مشحون بقوة سحرية إما نافعة وإما ضارة. والسحر، هنا، رؤية كونية. فالاديان السومرية والمصرية والبابلية ليست إلا شكلاً من أشكال السحر التى توحد بين الإنسان والكون. فالتاريخ محكوم بالكسولوجيا (علم الكون)، والمجتمع بالطبيعة، والآلهة والبشر أجزاء من الطبيعة.

أما الإنسان العلماني فقد نشأ، عند كوكس، مع بداية الديانة اليهودية حيث انفصلت الطبيعة عن الله، وانفصل الإنسان عن الطبيعة، ومن ثم انتفت الرؤية السحرية للطبيعة. وهذا التحرر للطبيعة هو شرط أساسى لتطور العلم الطبيعي، وشرط أساسى لنشأة الثقافة العلمية. ولهذا فإن استيراد التكنولوجيا ليس كافياً لرفع التخلف عن الثقافة، إذ لابد للثقافة من أن تكون علمية. ولهذا فلا أحد يحكم بالحق الإلهي فى المجتمع العلماني. أما فى المجتمع المحكوم مباشرة بمرموز دينية فإن التغير الاجتماعى والسياسى أمر محال، وبالتالي فإن هذا التغير يستلزم نفي القداسة عن السياسة. وعدم نفي هذه القداسة يفضى إلى حدوث توتر بين الدين والنظام الاجتماعى.

يبقى النظر فى العلمانية لدى العالم الثالث. وخير محلل لها هو عالم الاجتماع الأمريكى بيتر برجر. وفى رأيه أن الدولة الصناعية الحديثة قد أحدثت تغييرات دينية فى المجتمعات غير الغربية، وأنها قد أسهمت فى نشر العلمانية. أما عالم الاجتماع الانجليزى بريان ولسن فيرى أن انهيار السلطة التقليدية والمعتقدات الدينية مردود إلى الهيمنة الاستعمارية والاستغراب.

بيد أن هذا الافتراق بين برجر وولسون ينطوى على اتفاق يدور على أن العلمانية فى مجتمعات العالم الثالث مستوردة نتيجة لاتجاه هذه المجتمعات إلى التصنيع، وإلى التحديث

المواكب للتصنيع. ويمكن رصد ثلاث سمات للتحديث: نفي القداية أى استبعادها من تحديد العالم الاجتماعى، وانفصال المؤسسات الدينية عن المؤسسات العلمانية، وتحول المعرفة الدينية إلى المجال العلمانى. وتأسيساً على هذه السمات يعيد الأفراد النظر فى المعتقدات الدينية بحيث تواكب متطلبات التحديث. وحيث أن أديان القبائل فى افريقيا وآسيا لاتقر هذا الفصل بين ما هو مقدس وما هو علمانى فقد أفضى ذلك إلى مشكلات حادة. فالمجال السياسى محكوم بالمعتقدات الدينية والرموز المقدسة. والحركات التى تحاول تغيير هذه المعتقدات أو هذه الرموز موضع رية وشك من قبل الأنظمة الجديدة.

هذا عرض مكثف للعلمانية فى عالم اليوم نخلص منه إلى تعريف العلمانية ليس بأنها الفصل بين الدين والدولة لأن هذا الفصل معلول للعلمانية، أما علة هذا الفصل فهو «التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق». وهذا هو تعريفنا للعلمانية.

ما التسامح؟ (*)

قررت الجمعية العامة للأمم المتحدة أن يكون عام ١٩٩٥ هو عام التسامح. وتمهيداً لذلك أصدرت اليونسكو وثيقة عنوانها «التسامح اليوم» وزعتها على المشاركين في المؤتمر الفلسفى العالمى التاسع عشر الذى انعقد فى موسكو فى نهاية شهر أغسطس من عام ١٩٩٣. والوثيقة عبارة عن جملة أبحاث حررها ثلاثة عشر فيلسوفاً. والذى دفع الجمعية العامة للأمم المتحدة إلى اتخاذ هذا القرار هو بزوغ النزعات العرقية بعد الحرب العالمية الثانية والتي أفضت إلى شيوع روح التعصب.

وفى نوفمبر من عام ١٩٨١، أى بعد اغتيال الرئيس أنور السادات بشهر، أشرفت على عقد المؤتمر الإقليمى الأول للمجموعة الأوربية العربية للبحوث الاجتماعية فى القاهرة تحت عنوان «التسامح الثقافى». وبسبب هذا العنوان كان ثمة تخوف من عقد هذا المؤتمر بدعوى أن تناول قضية التسامح يستلزم بالضرورة تناول قضية التعصب. بيد أن هذا التخوف قد زال بحكم ضرورة مواجهة التعصب. وقد أشرتُ إلى شىء من هذا القبيل فى الجلسة الافتتاحية؛ إذ قلت موجهاً حديثى إلى أعضاء المؤتمر:

«أنتم مكلفون، بفضل ما تتمتعون به من مكانة أكاديمية، بمهمة التفكير نقدياً فى قضية ليست جديدة، ومع ذلك لها أهمية خاصة فى العالم الحديث لسببين:

السبب الأول: أن القضية المختارة [التسامح الثقافى] تتجاوز التناول التقليدى للتسامح على أنه دينى فحسب.

والسبب الثاني: أن هذه القضية هي المدخل الرئيسى إلى تقدم المجتمعات. ومع ذلك فأننا أعتقد أن هذا المؤتمر سيواجه مفارقات عديدة. فمثلا التسامح اللامحدود يدمر التسامح. ثم إنه من المعروف تاريخياً أن الإبداع إفرار من التعصب»^(١).

وقولى هذا على إيجازه يدور على ثلاثة محاور:

- قدم قضية التسامح

- نقد التسامح

- مفارقات التسامح

قدم التسامح مردود إلى الفيلسوف الإنجليزى جون لوك. فقد نشر فى عام ١٦٨٩ كتاباً عنوانه «رسالة فى التسامح». وكان يقصد التسامح الدينى بمعنى «أنه ليس من حق أحد أن يقتحم، باسم الدين، الحقوق المدنية والأمور الدينية». ولهذا فإن «فن الحكم ينبغى ألا يحمل فى طياته أية معرفة عن الدين الحق». ومعنى ذلك أن التسامح الدينى يستلزم ألا يكون للدولة دين لأن «خلاص النفوس من شأن الله وحده. ثم إن الله لم يفوض أحداً فى أن يفرض على أى إنسان ديناً معيناً. ثم إن قوة الدين الحق كامنة فى اقتناع العقل، أى كامنة فى باطن الإنسان»^(٢). وبسبب هذه الأفكار هوجم لوك فألف رسالة ثانية فى التسامح فى يونيو ١٦٩٠، ورسالة ثالثة فى يونيو ١٦٩٢. وقد طور جون ستيورات مل مفهوم التسامح فى كتابه المعنون «عن الحرية» (١٨٥٩) إذ ارتأى أن التسامح يمتنع معه الاعتقاد فى حقيقة مطلقة، أى تمتنع معه الدوجما. يقول «إن الحرية الدينية تكاد لا تمارس إلا حيث توجد اللامبالاة الدينية التى تنبذ الرعاج سلامها بالمنارعات اللاهوتية. وحتى فى البلدان المتسامحة ثمة تحفظات على التسامح لدى معظم المتدينين. فالإنسان قد يحتمل الانشقاق إزاء أسلوب الكنيسة، ولكنه لن يحتمل التسامح إزاء الدوجما»^(٣). ومن ثم ليس فى الإمكان نقد الدوجما من أصحاب الدوجما. ومعنى ذلك أن الدوجما سلطان وارد من مصدر غير عقل صاحب الدوجما. ولهذا فليس أمام الدوجما طبقى سوى أحد بديلين: إما أن يقول «أنا أؤمن لأنى أعقل» أو يقول «أنا أؤمن لأنه غير معقول».

وقد تبلور سلطان الدوجما فيما يُسمى بعلم العقيدة وهو العلم الذى يحتوى على كل ما يلزم المؤمن بعقيدة معينة. فنشأ، على سبيل المثال، علم اللاهوت فى المسيحية وعلم الكلام فى الاسلام. ووظيفة كل منهما تحديد بنود الإيمان، ومن ثم فأنت لاتكون مؤمناً إلا إذا التزمت هذه البنود. وإن لم تلتزم فأنت كافر تستحق التأديب كحد أدنى والقتل كحد أقصى. وقد مارس كل من علم اللاهوت وعلم الكلام وظيفة التكفير. فكفر جليليو وقُتل جيوردانو برونو، وكفر ابن رشد، وقتل الحلاج. بل إن المذاهب المسيحية كفرت بعضها البعض، وكذلك فعلت الفرق الإسلامية.

هذا عن المحور الأول وهو قدم قضية التسامح. أما عن المحور الثانى وهو نقد التسامح فقد قرأت عنه كتاباً عنوانه «نقد التسامح الخالص» (١٩٦٥)^(٤١) والعنوان ينطوى على ملامح من عنوان كتاب كانط «نقد العقل الخالص» (١٧٨١). فإذا كانت الغاية من نقد العقل عند كانط الكشف عن الوهم الكامن فى عقل الإنسان الذى يدور على توهم قدرة هذا العقل على «اقتناص» المطلق، فالغاية من نقد التسامح الكشف عن الوهم الكامن فى الأنظمة السياسية التى تزعم أنها تتسم بالتسامح وهى ليست كذلك. والكتاب يحتوى على مقالات ثلاث حررها ثلاثة فلاسفة. المقالة الأولى بقلم روبرت بول فولف وهو من أنصار الفلسفة التحليلية، وحجة فى فلسفة كانط، ورافض لفلسفة هيجل. والمقالة الثانية بقلم بارمنجتون مور وهو رافض للفلسفة باعتبارها نوعاً من العبث الذى ينطوى على خطورة. والمقالة الثالثة بقلم هيربرت ماركوزه وهو حجة فى فلسفة هيجل، ورافض للفلسفة التحليلية. وقد اتفق الثلاثة على تناول قضية التسامح من أجل الكشف عن مكانتها فى المناخ السياسى السائد. ومع تباین آرائهم إلا أنهم متفقون على أن التسامح، نظرياً وعملياً، ما هو إلا قناع يُخفى حقائق سياسية تتسم بالرجع والفرع.

تفصيل ذلك:

يرى فولف أن النظرية اللبرالية الكلاسيكية التى أسسها جون ستيوارت مل ليست صالحة لهذا الزمان، ذلك أن مل يقرر أن الفرد سلطان ذاته طالما لم يحدث ضرراً للآخر. وإذا

أحدث ضرراً فالمجتمع له الحق في التدخل. أما الآن فالديمقراطية التعددية، من حيث هي أعلى مراحل تطور الرأسمالية، مؤسسة على تعارض المصالح بين الجماعات الاجتماعية، وعلى تفوق جماعة على الجماعات الأخرى بحيث يمكنها فرض رأيها على الحكومة، ومن ثم تنتفي العدالة ويتنفي التسامح. وليس في إمكان الديمقراطية التعددية إصلاح الحال لأنها عاجزة عن رؤية الشرور الناجمة عن النظام السياسي برمته. والنتيجة التي ينتهي إليها فولف ضرورة مجاورة الديمقراطية التعددية مع ما تزعمه من تسامح.

أما بارنجتون مور فيدافع عن النظرية القائلة بأن الرؤية العلمانية والعلمية صالحة لفهم الأمور الإنسانية، ويقصد بهذه الرؤية كل ما يستند إلى البرهان والبداهة. وتأسيساً على ذلك يتناول بارنجتون كمحور لمقالاته مهمة المثقف. ومهمته، في رأيه، ليست في الالتزام بأية نظرية سياسية، أو بأى نضال، وإنما في البحث عن الحقيقة وإعلانها. وحتى لو كانت الاهتمامات السياسية تسمح بتحديد الحقيقة التي يبحث عنها المثقف إلا أن هذه الحقيقة التي يكشفها غالباً ما تكون مدمرة لهذه الاهتمامات. وفي عبارة أخرى يمكن القول بأنه إذا ارتأى المثقف أن الموقف الراهن يعبر عن كبت وقهر فإن عليه نقده نقداً مدمراً. وهذا الواجب يلزمه التنويه بالأوهام وأنواع النفاق لدى أولئك الذين يرفعون شعار الحرية لتدعيم النزعة الوحشية للموقف الراهن. والقول بأن الأسلوب العلمى، في تناول قضايا المجتمع، يفضى بالضرورة إلى التسامح تجاه النظام القائم، أو أنه يحرم المثقف من البصيرة في فهم هذه القضايا - هو قول يتسم بالسخف والافتراء، ومع ذلك فالعلم ليس فوق النقد لأن العلم متسامح مع نقد العقل، ولكنه ليس متسامحاً مع اللا معقول على نحو ما يرى بارنجتون مور.

أما المقالة الثالثة والأخيرة لماركوزه فهي تدور على ضرورة محاربة إيديولوجيا التسامح التي هي في الحقيقة إيديولوجيا تحافظ على الوضع القائم المستند إلى الظلم والفرقة. ولهذا فإن ماركوزه يدعو إلى ما يسميه «التسامح المفرق»، ومعناه أن التسامح ليس هبة من السلطة القائمة لأن هذه السلطة عبارة عن طغيان الأغلبية على الأقلية. ولهذا فإن الأقلية هي وحدها القادرة على اختراق الطغيان من أجل تأسيس مجتمع حر.

خلاصة القول، عند الفلاسفة الثلاثة، أن التسامح ينطوى على نقيضه وهو عدم التسامح. وهذه هي إشكالية التسامح على نحو ما ورد فى حديثى إلى المشاركين فى المؤتمر الإقليمى الأول للمجموعة الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية المذكور فى بداية هذا البحث.

والسؤال إذن:

هل فى الإمكان رفع هذه الإشكالية، أو بالأدق هذا التناقض؟ جواب هذا السؤال يستلزم العودة إلى الجذور، ولكن أية جذور؟ هل هى جذور التسامح أم جذور عدم التسامح؟

أعتقد أن العودة المطلوبة هى العودة إلى جذور عدم التسامح أو بالأدق التعصب لانه هو الذى كان سائداً ولا يزال. فالإنسان البدائى هو الذى ابتكر فكرة «التابو»^(٥) والتابو، فى رايه، يعنى أن ثمة أشخاصاً أو أشياء غير حية قد عُزلت عن العالم وأصبحت «مقدسة»، أى غير قابلة للنقد وإلا فالتعذيب أو الموت لمن يجرؤ على ذلك. ومن هذه الوجهة فإن التابو ينطوى على أمر مطلق بالمعنى السلبى، أى «لا تقتل» ومن ثم فأساس التابو هو الفعل الممنوع.

وإذا طرحنا هذه الأفكار فى إطار التاريخ البشرى نحصل على الآتى: «التعصب هو النتيجة الحتمية لمفهوم التابو».

تفصيل هذه العبارة:

كان العقل اليونانى حراً فى التفكير فى الكون كما يحلو له، وكان حراً فى رفض التأويلات التقليدية، وكان حراً فى البحث عن الحقيقة غير مقيد من أية سلطة خارجية. ومع ذلك فقد أحيل بروتاغوراس إلى المحكمة بسبب أفكاره، وأُعدم سقراط، وكانت حياة أرسطو معرضة للخطر.

وفى الحقبة المسيحية كان التعصب سائداً. فقد تنوعت وتعددت محاكم التفتيش. من أهمها محكمة التفتيش الملكية فى أسبانيا، ومحكمة التفتيش المقدسة فى روما. اختصت الأولى بالنظر فى الهرطقة فى خليج ايبيريا، وفى المستعمرات الأمريكية. وامتدت الثانية

حتى شملت كل أوروبا، وأحرقت من شمال أوروبا جان دارك، ومن جنوبها جيوردانو برونو.

وفى الحضارة الإسلامية انقسمت المعتزلة إلى عشرين فرقة، وكل فرقة كفرت الاخرى. وكفر الغزالي كلا من الفارابي وابن سينا، واتهم ابن رشد بالاحاد وأحرقت كتبه لأنه دعا إلى تأويل النص الديني.

والسؤال إذن

ما هي أسباب التعصب؟

ابستمولوجياً التعصب وليد الدوجماطيقية، وسوسيولوجياً التعصب وليد التناقض بين الوضع القائم والوضع القادم. بيد أن ذلك لا يعنى انفصالا بين الاستمولوجيا والسوسيولوجيا، إذ هما متضايقان ومتلازمان.

كيف؟

أى دوجما هي مطلق عيني يمكن أن يكون أساساً للمجتمع. وبهذا المعنى فإن أى نظام اجتماعى يرقى إلى مستوى المطلق فإنه يتعصب ضد أى اتجاه يتشد تغيير الوضع القائم بدعوى أن الدوجما تكون فى أزمة فى لحظة نقدها. إذا نظرت إلى الإصلاح الدينى فى القرن السادس عشر أدركت، فى الحال، العلاقة العضوية بين الدوجما وتحميد الوضع القائم. لقد كان الإصلاح الدين بترأ للتراث الكنسى الذى كان من صياغة الدوجماطيقيين فى الجامع المسكونية الكبرى. وعندما فكك الإصلاحيون الدوجما الكنسية تفكك أساس المجتمع، وبزغ المجتمع البرجوازي كبديل عن المجتمع الإقطاعى. ولهذا قيل إن الروح الرأسمالية كانت سابقة على النظام الرأسمالى بسبب الإصلاح الدينى. بيد أن الرأسمالية، فى تطورها، واجهت نفس ما واجهته الكنيسة إذ تحولت إلى دوجما. وإذا قرأت كتاب كيرك رسل «العقل المحافظ» أدركت أنه منفستو اليمين الجديد فى أمريكا اليوم. يقول كيرك «إن ماهية المحافظة الاجتماعية تقوم فى الحفاظ على التراث الأخلاقى للبشرية. ذلك أن المحافظين يوقرون حكمة السلف، ويتشككون فى أى تغيير حاد». ثم يستطرد طارحاً ستة

قوانين للفكر المحافظ أولها الاعتقاد فى أن قصداً إلهياً يحكم المجتمع، وأن المشكلات السياسية فى أساسها مشكلات دينية^(٦). وبهذا المعنى فإن المحافظة تعادل الدوجماطيقية، لأن بزوغ المحافظة مرهون بتأسيس المجتمع على الدوجما الدينية، أى على المطلق. ولأن الدوجماطيقية فى حد ذاتها هى مطلقة، والمطلقة بدورها هى نظرية الاستبعاد، فالمطلقة تنفى بالضرورة إلى تعصب بلا حدود.

والسؤال إذن . .

ما العمل للقضاء على هذا التعصب بلا حدود، أو على الأقل ما العمل لتخفيف وطأته؟

ثمة محاولات للتغلب على هذا التعصب بلا حدود وذلك ببيان أنه نظام دوجماطيقى مغلق وكاذب. بيد أن هذه المحاولات محكوم عليها بالفشل فى أغلب الأحوال لأنها لاكتشف عن الخلفية الحقيقية للتعصب. فالخلفية الحقيقية هى القوى اللامعقولة الخفية، وأعنى بها «التابو» أو المنوع غير القابل للنقد، والمتجذر فى اللاوعى الجمعى.

والسؤال إذن: أين يقع التسامح؟

إنه واقع فى الفترة الانتقالية من مطلق إلى آخر. إن الـ «إيآت» تتحول إلى «لا إيآت»، أى نفى الـ «إيآت» من أجل البحث عن «إيآت جديدة». وفرصة التسامح ليست فى الـ «إيآت» أو الـ «إيآت الجديدة» وإنما هى فى فترات «اللا إيآت».

ما الخير؟ (*)

إذا سألنا: ما موضوع الأخلاق؟

كان جوابنا: الخير .

وإذا سألنا: ماذا تفعل الأخلاق بهذا المفهوم؟

كان جوابنا: محاولة فهمه .

ومن ثم يكون السؤال: ما الخير؟

أو بالأدق: ما تعريفنا للخير؟

والتعريف، أيّا كان، على علاقة عضوية باللغة.

ولكن ما اللغة؟

أيّا كان تعريفنا فاللغة ظاهرة اجتماعية . ومن ثم فتعريف أى مفهوم يستلزم البحث عن الجذور الاجتماعية لهذا المفهوم . وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن البحث عن الجذور سابق على التعريف، لأن الكشف عن الجذور يعنى الكشف عن مبرر بزوغ المفهوم المطلوب تعريفه . بل إن هذا هو السبب الذى دفع سقراط إلى التهكم من تعريفات خصومه لآى مفهوم، إما لأنها متناقضة فى حد ذاتها، وإما لأنها متناقضة مع التعريفات الشائعة .

وإذا طالعنا الكتاب الرابع من «جمهورية أفلاطون» لاحظنا أن المفهوم المحورى هو «العدالة» . وعندما يتساءل سقراط عن تعريف هذا المفهوم فإنه سرعان ما يبحث عنه فى

الدولة عند تأسيسها فينتهى إلى القول بأن العدالة هى تأدية الإنسان لواجبه . وعندما يريد تعريف هذا الواجب فإنه يعود مرة ثانية إلى أساس الدولة فيحصر هذا الواجب فى تأدية الإنسان لوظيفته التى تتفق مع استعداده . وتتحدد وظيفة كل إنسان بالطبقة التى ينتمى إليها بحكم استعداده . والطبقات عند أفلاطون ثلاث: الحكام، والجند، والشعب . ولكل طبقة وظيفة . الجند لهم وظيفتان: الإدارة والدفاع . أما الإنتاج فمتروك للشعب من رراع وصناع وتجار . أما الحكام فهم بالضرورة فلاسفة . وهذه الوظائف مستقلة بعضها عن بعض مثل استقلال الطبقات التى تقابلها . والعدالة تكمن فى المحافظة على هذا الاستقلال، وهى فى هذه الحالة علامة على أن الدولة «خيرة»^(١)

الخير إذن عند أفلاطون مردود إلى الدولة العادلة، أى أن ما هو أخلاقى مردود إلى ما هو سياسى وعكس ذلك ليس بالصحيح، لأن من شأن هذا العكس أن يفضى إلى الزعم بأن الخير هو أساس الدولة . وهذا الزعم هو على الضد مما يقصد إليه أفلاطون . ولا أدل على ذلك من قول فولتير «إن اليونان قديما أرادت أن معرفة السياسة ارتقت إلى مستوى الوثن» .

ورد الخير إلى مجال غير أخلاقى لم يكن مقصوداً على أفلاطون فى القرن الرابع قبل الميلاد بل هو ممتد إلى القرن العشرين . وانتفى من مفكرى هذا القرن اثنين هما: فرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩) مؤسس مدرسة التحليل النفسى، ومورتس شليك (١٨٨٢ - ١٩٣٦) مؤسس «الوضعية المنطقية» .

فى خطابه إلى العالم الفزيائى بوتنام المؤرخ فى ٨ يوليو ١٩١٥ يتحدث فرويد عن العلاقة بين الأخلاق والتحليل النفسى . وثمة عبارتان هامتان فى هذا الخطاب . الأولى تنص على تناول المفهوم الأخلاقى فى معناه الاجتماعى وليس فى معناه الجنسى . والثانية يقرر فيها فرويد أن حاجة الإنسان إلى الأخلاق غير مفهومة . وبعد ثمانى سنوات من هذا الخطاب أصدر فرويد كتاباً بعنوان «الأنأ والهوى» (١٩٢٣) يؤصل فيه نظريته فى الأنأ والهوى والأنأ الأعلى، فيقرر أن الأنأ هو هذا الجزء من الهوى الذى قد جرى عليه تعديل بفضل تأثير

العالم الخارجى الوارد فى ثنايا الإدراكات الحسية. ولهذا فإن مهمة الأنا إدخال هذا التأثير فى الوجود بحيث يمكن إحلال مبدأ الواقع محل مبدأ اللذة الذى يسيطر على الوجود. ثم يستطرد فرويد قائلاً: إن الجسم أيضاً يؤدي دوراً فى تكوين الأنا بالإضافة إلى الإدراكات الحسية لأن هذه الإدراكات، سواء كانت خارجية أو داخلية، تبرز من الجسم. ولكن هذا لا يعنى أن الأنا مجرد كيان على السطح، وإنما هو إسقاط لهذا السطح. ولهذا فإن الأنا مشتقة من الإحساسات الجسمية وعلى الأخص الإحساسات الواردة من سطح الجسم. ومن هذه الوجهة فإن الأنا ينطوى على اللاوعى، ولكنه فى الوقت نفسه ينطوى على اللاوعى. وهنا يقول فرويد بأنه متأثر بالأديب الألمانى جورج جروك الذى لم يتوقف عن ترديد رايه القائل بأن الأنا سلبى، وأنها نحيا بفضل قوى مسجولة ومستمردة على أى تحكم. وكان جروك متأثراً فى هذا القول بنيتشه فى استعماله للفظ الألمانى Es الذى يقابل اللفظ اللاتينى Id الذى يعنى الوجود، والذى يعنى عند نيتشه كل ما هو لا شخصى فى طبيعته.^(٢)

واللاوعى - عند فرويد - مرتبط بنظريته عن «الكبت»، كبت المنوعات. وكبت المنوعات هى أصل الأنا الأعلى. فأصله تقمص الطفل لأبيه. وهذا التقمص يفضى بدوره إلى عقدة أوديب، وهى تعنى رغبة الطفل فى التخلص من أبيه ليحل محله فى علاقته الجنسية مع أمه. ولهذا فإن عقدة أوديب تفضى إلى الإحساس بالإثم. والإحساس بالإثم متجذر فى الخوف من فقدان الحب، أو بالأدق الخوف من فقدان السلطة. ويخلص فرويد من ذلك إلى أن المنوعات المكبوتة هى أساس «التأبؤ» والتأبؤ يعنى «المحرم»، وكسر التأبؤ أو المحرم يشكل خطراً اجتماعياً، لأن هذا الكسر يغرى بمحاكاته، وهذه المحاكاة تفضى إلى تحلل المجتمع.^(٣) وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن الأنا الأعلى ليس من خلق سلطة داخلية بل من سلطة خارجية هى سلطة المجتمع المتمثلة فى سلطة الأب. وهكذا يرد فرويد ما هو أخلاقى إلى ما هو اجتماعى.

هذا عن فرويد فماذا عن موريس شليك؟ إن الوضعية المنطقية التى يتزعمها شليك تجعل العبارات الأخلاقية بغير معنى سوى التعبير عن أهواء قائلها. والسؤال إذن: ما مصدر هذه

العبارات الأخلاقية ذات الصبغة الانفعالية؟ جواب شليك عن هذا السؤال وارد في كتاب له عنوانه: «مشكلات الأخلاق». يقول في مفتحه إن الرأي الشائع أن الأخلاق جزء من الفلسفة، وهو يعارض هذا الرأي لأن الفلسفة، في رأيه، ليست علماً لأنها ليست نسقاً من القضايا، ومن ثم فإن مهمتها توضيح مضمون القضايا العلمية. والمطلوب توضيحها في مجال الأخلاق هو: لماذا يسلك الإنسان سلوكاً أخلاقياً؟ ويرى شليك أن جواب هذا السؤال من مهمة علم النفس. وهذه المهمة محصورة في كيفية مساندة رغبات الإنسان لمطلوبات المجتمع. ومعنى ذلك أن ليس من مهمة علم النفس إدانة أحكام المجتمع الخاصة بالخير الأخلاقي، وإنما توضيحها. ويخلص شليك من ذلك إلى أن ما هو أخلاقي هو «اعتقاد» المجتمع، أنه الأفيد لرفاهيته. ولهذا فإن ما هو أخلاقي لا يستند فقط إلى أحوال المجتمع. وإنما أيضاً إلى ذكاء الطبقة المسؤولة عن تحديد الرأي العام. ومعنى ذلك أن ما هو أخلاقي، هو في حقيقته، اجتماعي.

خلاصة القول أن ما يقال عنه إنه خير يكمن في الدولة أو في المجتمع. ومعنى ذلك أن أصل الخير يكمن خارج الخير. ومن ثم لا يحق لنا البحث عن الخير من حيث هو خير، أي لا يحق لنا البحث عن الخير من حيث هو كيان مستقل. أما إذا تصورناه مستقلاً فإننا ننزل إلى خداع بصرى.

والسؤال إذن: كيف حدث هذا الخداع البصرى؟

في تقديري أن الجواب عن هذا السؤال كامن في نشأة الحضارة. فقد نشأت إثر «أزمة الطعام» التي واجهها الإنسان في عصر الصيد حيث كانت علاقة الإنسان بالطبيعة علاقة أفقية، وهذه العلاقة تعني أن الإنسان كان متكيفاً مع الطبيعة. فعلى قدر ما تعطيه يحيا. ولم يكن الإنسان في عصر الصيد إلا صائداً للحيوانات لذببحها وأكلها. ومع تغير المناخ في المنطقة الواقعة بين شمال أفريقيا وجنوب أوروبا هاجرت الحيوانات فهاجر الإنسان إلى أن استقر في وديان الأنهار فغيرت علاقته مع الطبيعة فأصبحت رأسية بعد أن كانت أفقية. والعلاقة الرأسية تعني قدرة الإنسان على مجاوزة الطبيعة من أجل تغييرها. وقد غيرَها

بالفعل عندنا ابتدع التكنولوجيا الزراعى الذى سمح له بتغيير البيئة من بيئة غير زراعية إلى بيئة زراعية. وكان من نتيجة هذا الإبداع «فائض الطعام».

ولما كان هذا التكنولوجيا الزراعى من إفرار التفكير العلمى. ولما كان هذا التفكير العلمى محدوداً فى بدايته كان على الإنسان أن يملأ الفجوات الناجمة من قصور تفكيره العلمى فابتدع الأسطورة، وتوهم أنها قادرة على تغيير البيئة، فاعتقد، على سبيل المثال، أن عبادة الشمس والنجوم من شأنها تخصيص الأرض. وفى إطار فائض الطعام والأسطورة بزغت طبقة الكهنة لتؤدى وظيفتين: وظيفة توزيع الطعام وتخزين الفائض. ووظيفة المحافظة على الأسطورة. ومن أجل ممارسة هاتين الوظيفتين ابتدعت «المحرّمات» التى أصبحت معياراً للحكم على السلوك. وبالتالي بزغت القسمة الثنائية بين الخير والشر. ومن هذه القسمة الثنائية بزغ القانون الأخلاقى: «لن تفعل».

هوامش التعريفات

• ما العقلانية؟

(١) ابن رشد فتاهاات التهااتة المطةبة الإعلامة، القاهرة ١٩٨٥، ص١٠١.

- (2) Descartes, Descartes de la Méthode.
- (3) Nouveaux Essais, Préface, éd. Janet, P. XVI.
- (4) De L'Esprit, discours III, chap. XXX, note K
- (5) Hévetius, De l'Homme, sect, IV, CH. II.

• ما العلمانية؟

(*) مجلة إبداع، القاهرة، نوفمبر ١٩٩٣.

- (1) Becker (ed), German Humanism and Reformation (New York, Continuum, 1982, pp. 157 - 58).
- (2) Zenkovsky, A History of Russian Philosophy (London, Routledge and Kegan Paul, transl. George Kline, 1962, pp. 70 - 99).

• ما التسامح؟

(*) مجلة إبداع، القاهرة، يناير ١٩٩٤.

(١) مراد وهبة (للحرر)، التسامح الثقافى، الأملو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧.

- (2) Locke, A Letter Concerning Toleration, The Liberal Arts, Press New York, 1960, pp. 17 - 18.
- (3) Max Lerner, Essential Works of J.S.Mill, Bantam Books, New York, 1965, p.26.
- (4) R.P. Wolff, Barrington Moore, Herbert Marcuse, A Critique of Pure Tolerance, Beacon Press, Boston, 1965.

(٤) إن التأبر المخاص بالإنسان المترحش البوليتىزى لىس بعمداً هنا كما كان متصوراً من ذى قبل. فالمرشوعات الأخلاقية التقليدية التى تمكنا لها علاقة جوهريّة بهذا التأبر البدائى، وتفسير التأبر قد يلقى ضوءاً على الأصول العائمة للأمر المطلق.

- (5) Freud, Totem and Taboo, Routledge, 1960. p. 22.
 (6) R, Kirk the Conservative Mind, 3rd., U.S.A. 1960, p. 6 - 7

● ما الخيرة؟

(*) مجلة إبداع، القاهرة، فبراير ١٩٩٤.

- (1) Plato, The Republic, Book iv, 433, 435.
 (2) Freud, The Ego and the Id, Hogarth Press, London, pp. 34, 40.
 (3) Moritz Schlick, Problems of Ethics, Dover Publication, New York, 1962, p. 195.



شخصيات فلسفية

رؤيتى لـ يوسف كرم(*)

فى عهد الطلب كنت ولماً بقراءة مؤلفه «تاريخ الفلسفة اليونانية» بسبب دقة الفاظه، وانتقاله المنطقى من عبارة إلى أخرى، فعزمت على التعرف إليه. وأفصحت عن هذا العزم إلى الأب جورج شحاته قنواتى الذى كان مقيماً بمعهد الآباء الدومنيكان الذى يضم مكتبة ثرية بالمؤلفات الفلسفية ولهذا كنت كثير التردد عليها. وكان الأب قنواتى على علاقة حميمة مع يوسف كرم. وتم اللقاء فى أحد أيام شهر يونيو من عام ١٩٤٥. وكنت وقتها قد فرغت من امتحانات السنة الثانية بقسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول «القاهرة الآن». وفى هذا اللقاء قدمت إلى يوسف كرم ترجمتى لمحاضرة كان قد ألقاها عن برجسون باللغة الفرنسية فى إحدى الحلقات التوماوية التى كانت تنعقد بمعهد الآباء الدومنيكان. وبعد ذلك توالى اللقاءات ما بين الإسكندرية شتاء حيث كان محاضراً للفلسفة فى كلية الآداب، وفى طنطا صيفاً حيث كان يقيم مع أخته، وفى القاهرة حيث كان يعتكف لبضعة أيام فى معهد الآباء الدومنيكان.

وكان يوسف كرم ملتزماً التوماوية الجديدة، فأقبلت على قراءة مؤلفات أصحاب هذا المذهب الفلسفى وفى مقدمتهم جاك ماريان وجيلسون وجاريجو لا جرانج وسيرتلاتج؛ الأمر الذى كان من شأنه تخصيص الحوار بينه وبينى. والجدير بالتنويه هنا ما لاحظته، فى هذا الحوار، من ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن يوسف كرم يتكلم كما لو كان يكتب. فاللفظ دقيق والعبارات متصلة

اتصالاً منطقياً بلا زيادة أو نقصان. والأمر الثاني: أن الحوار لم يكن إلا فلسفياً لمدة أربع ساعات. والأمر الثالث: أن يوسف كرم متحكم في مصطلحات وآراء الفلاسفة المسلمين. وكان هذا التحكم تحريضاً لى على قراءة مؤلفات هؤلاء.

وعندما صدر كتابه «العقل والوجود» (١٩٥٦) لاحظت أنه يقتبس نصوصاً من الفلاسفة المسلمين لتدعيم وجهة نظر التوماوية الجديدة. وعندما أبدت هذه الملاحظة كان جوابه أنه يقصد من ذلك إلى إجراء حوار بين الفلسفة المسيحية والفلسفة الإسلامية، وأن يجعل التوماوية الجديدة تنطق بلسان عربى مبين. وفى تقديرى أن يوسف كرم فى إجراءاته هذا الحوار على أرضية فلسفية كان مستجيباً لما كان يبدو فى حلقة فلسفية كانت قد تأسست فى القاهرة عام ١٩٣٧ تحت اسم «إخوان الصفا» من نخبة من أساتذة الفلسفة وعلماء الكلام وعلماء اللاهوت. وكانت الأبحاث المتداولة، فى هذه الحلقة، تدور على الكشف عن أوجه الاتفاق بين المتصوفة فى المسيحية والإسلام. وكان رئيس الحلقة المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون المعروف بأبحاثه عن الحلاج، المتصوف المسلم، لما له من أفكار تماثل أفكار المتصوفة المسيحيين. ومما هو جدير بالتنويه، فى هذا المقام، أن يوسف كرم ألقى محاضرة عنوانها «آراء إخوان الصفا الفلسفية» عام ١٩٣٦، أى قبل تأسيس حلقة «إخوان الصفا» بعام واحد. ومما هو جدير بالتنويه أيضاً أن يوسف كرم، فى الحوار الذى كان يجريه بين التوماوية الجديدة والفلسفة الإسلامية، كان يرى أن المنهج القويم يبدأ من اليقين الطبيعى للبداهيات، ويستعين فى التدليل على ذلك بتجربة الغزالي التى حكاه فى «المنقذ من الضلال» وهى تجربة الشك التى خرج منها «بنور قذفه الله تعالى فى الصدر». ويعلق يوسف كرم على هذه العبارة بقوله: إنه يعنى نور الحدس الذى به يدرك العقل الأوليات دفعة دون حاجة إلى برهان. وعلى الرغم من أن يوسف كرم يشك فيما حكاه الغزالي إذ يقول «وسواء كانت هذه الحكاية صادقة أم مركبة للتشويق والتفهيم» إلا أن الحل الذى تنتهى إليه هو الحل الصحيح.^(١) هذا بالإضافة إلى محاضرة كان قد ألقاها عام ١٩٣٦ بعنوان «حملة الغزالي على الفلاسفة» يعرض فيها لكتاب «تهافت الفلاسفة» فيعلن أن الغزالي قد انتصر فى معركته ضد أساتذى الضلال «الفارابى وابن سينا». وانتصار الغزالي هو، فى

الوقت نفسه، انتصار للتوماوية الجديدة في دحض نظرية قدم العالم، ودحض سلب الجزئيات من المعرفة الإلهية، ودحض نفى بعث الأجسام وحساب اليوم الآخر. بيد أن يوسف كرم يختلف مع الغزالي في أن الغزالي كان ينشد من بيان تهافت الفلاسفة تهافت الفلسفة ذاتها، بدليل أنه امتد بنقده إلى مبدأ العلية «وهو ما يزعزع العقل في أسسه». وهنا يربط يوسف كرم بين الغزالي وكانط لأن ما فعله الغزالي بمبدأ العلية فعله كانط كذلك. وفي تقدير يوسف كرم أن الغاية من نقد كل من الغزالي وكانط لمبدأ العلية هي أن يشنّ الحرب على الميتافيزيقا ليستبدلها بها الإيمان. وعلى الضد من ذلك يقف توما الاكويني الذي يقرر أن العقل يؤدي دوره عندما يصدر حكمه على أسباب «الإيمان» وليس على مضمون الإيمان، لأن هذا المضمون فائق للطبيعة. هذا عن موقف يوسف كرم من الغزالي فما هو موقفه من ابن رشد؟

كان ابن رشد موضع نقد مرير، في العصر الوسيط، من البرت الأكبر، وتوما الاكويني. حرر الأول رسالة «في وحدة العقل رداً على ابن رشد» بإشارة من البابا عام ١٢٥٦. أما الثاني فقد دخل في صراع عنيف مع الرشديين، وكانوا قد تكاثروا في كلية الفنون بباريس، فألف رسالة «في وحدة العقل رداً على الرشديين. وفي الاتجاه نفسه سار يوسف كرم، إذ هو نعت ابن رشد بأنه من الماديين. والسؤال إذن: إذا كان يوسف كرم يؤثر الغزالي على ابن رشد، وإذا كانت مهمة الغزالي هي بيان تهافت الفلاسفة في عصره، فهل هذه هي مهمة يوسف كرم أيضاً؟ جوابي أنه إذا كانت مهمة الغزالي هي بيان تهافت الفلاسفة في عصره، فإن مهمة يوسف كرم بيان تهافت الفلاسفة المحدثين دفاعاً عن التوماوية في العصر الوسيط. فالعصر الوسيط، في رأيه، ليس عصر جهل وظلام، لأن المدنية الحديثة منحدرة عنه. هذا بالإضافة إلى أن الفلاسفة المدرسيين التزموا التحليل المنطقي فعملوا على نمو العقل الأوروبي.^(٢)

أما العصر الحديث وما سبقه من عصر «نهضة» فهما على الضد من العصر الوسيط. فعصر النهضة، في رأيه، تميز بظهور المذهب الإنساني الذي دعا إلى الدين الطبيعي

والأخلاق الطبيعية، وعمل على سلخ الفلسفة عن الدين، أو بعبارة أدق عمل على إقامة فلسفة خصيصة للدين، وعمل على تقويض المسيحية من الداخل استناداً إلى البروتستانتية التي زعمت أن الدين يقوم على الفحص الحر، وعمل على ازدياد سلطان الإنسان على الأرض بفضل خروج العلم الآلى من ازدهار الصناعات، ف شعر إنسان عصر النهضة «وكانه رب نفسه وليس فوقه رب».^(٣) ومن ثم ظهر تيار رشدى يلذع الإلحاد تحت ستار دراسة أرسطو وابن رشد.

تلك هى خصائص عصر النهضة، فى رأى يوسف كرم، وهى خصائص العصر الحديث إلى أيامنا. وهو يرد هذه الخصائص إلى اثنتين: الفردية الحقيقية فى الأدب والدين والسياسة، والعناية البالغة بالعلم الآلى، فاستقلت الفلسفة عن الدين وتكونت فلسفة إلحادية تشيد بالعلم الآلى وتحمصر مجالها على قدر مجاله، كما تكونت فلسفة تتحدث عن الروحانية والمسيحية، ولا تعنى سوى عاطفة دينية. فى هذا الإطار كان نقد يوسف كرم لفلاسفة العصر الحديث ابتداء من ديكارت إلى أيامنا. فديكارت فى رأيه، يثبت فى فلسفته روحاً مغايرة للدين، ويجعل العقل محصوراً فى نفسه، وليس فى حاجة إلى التعلم من السلف، فيقيم الفردية التى تجعل الشخص أهلاً للحكم على الأشياء بنفسه. ولهذا فإن يوسف كرم ينظر إلى فلسفة ديكارت على أنها دستور الفكر الحديث^(٤). ثم يواصل السخرية من الفلاسفة الآخرين. ف «لوك» بضاعته الفلسفية ضئيلة سطحية، وأسلوبه يبين عن شيء كثير من السذاجة.^(٥) وسينورا مذهبه ملئ بالفاظ توهم أن لها مدلولات وهى لا تدل على شيء.^(٦) وهيوم فلسفته سفسطة لإقصاء الحقائق والجواهر عن الفلسفة^(٧). وثلاثية هيغل مفتعلة^(٨). ومذهب التطور مرفوض لأنه سلاح ضد الدين والروحانيات.

هذه النغمة من النقد الساخر هى النغمة السائدة، عند يوسف كرم، فى نقده لفلاسفة العصر الحديث باستثناء كانط. فبعد أن فصل القول فى مذهب كانط، كان تعقيبه «هذا مذهب سام بلا ريب، ولكن المقصد شيء وتبريره العقلى شيء آخر. فقد أخفقت محاولة كانط لإقامة الأخلاق. وسبب إخفاقه - فى رأى يوسف كرم - مردود إلى أنه إذا كان الإنسان هو المشرع للقانون الخلقى، فهذا القانون لا يلزم الإرادة إلا إذا كان صادراً عن

سلطة عليا هي الله . والله كسلطة عليا غير وارد في فلسفة كانط، وكان يجب أن يكون وارداً، فإن القانون الخلقى صادر عنه، وهو لهذا قانون إلهي . وهذا القانون الإلهي هو، في الوقت نفسه ، قانون الطبيعة الإنسانية يدركه العقل فيها ويدركه أمراً إلهياً . وإذا كان الله من موضوعات الميتافيزيقا، فالميتافيزيقا إذن هي أساس الأخلاق بل الدين هو أساس الأخلاق عند يوسف كرم . وقد انتهى كرم من تأليف كتابه عن «الأخلاق» عام ١٩٤٨ بعد عشر سنوات من القراءة والتأليف، ولكنه امتنع عن إرساله إلى المطبعة وأعاد كتابته . وفي عام ١٩٦٨ انهار المنزل الذي كان يقطنه وضاعت «الأخلاق» .

والسؤال إذن: ما هي الإشكالية التي واجهها يوسف كرم والتي دفعته إلى إعادة تأليف كتاب «الأخلاق»؟

أغلب الظن أن الإشكالية تكمن في أن الأخلاق لابد أن تستند إلى الدين . ولكن الدين، بمفهوم التوماوية الجديده، هو الدين المسيحي وليس أى دين آخر . فكيف يستقيم هذا مع الحوار الذي كان يجريه يوسف كرم في ثانيا فلسفته بين التوماوية الجديدة والفلسفة الإسلامية؟

رؤيتي ليوسف مراد (*)

جاء في تقرير بول جيوم أستاذ علم النفس بالسوريون والمشرق على رسالة دكتوراه الدولة ليوسف مراد «أن يوسف مراد يتميز بخصائص فلسفية واضحة للعالم»^(١).

وجاء في التقرير المرفوع من عميد كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول إلى مجلس الكلية بشأن ترشيح يوسف مراد مدرّساً لعلم النفس بقسم الفلسفة ما يلي: «والدكتور يوسف مراد فيلسوف تخصص في علم النفس، وبالأخص ما يتعلق منه بالأطفال والحيوانات»^(٢).

ومغزى هذين التقريرين أن الفلسفة، عند يوسف مراد، هي المدخل إلى علم النفس، وأنه كان مهياً للدخول إلى علم النفس من باب الفلسفة. وتاريخ حياته العلمية شاهد على ذلك. فهو حين يتحدث عن العوامل التي أدت إلى تشكيل تفكيره يقول إن المطاف قد انتهى به إلى دراسة الفلسفة ومنها إلى دراسة علم النفس.

وهنا ثمة سؤالان لا بد من إثارتهما:

ما معنى الفلسفة عند يوسف مراد؟

وما هي الأسس الفلسفية اللازمة لتأسيس علم النفس؟

يُعرّف يوسف مراد الفلسفة بأنها «تفكير منظم يحاوّل التآليف بين جميع العلوم، وتوحيد جميع المعلومات، مهما اختلفت وتعددت، في نظرة شاملة»^(٣). ومعنى هذا التعريف أن الفلسفة هي وحدة المعرفة، وبالتالي ليس ثمة تفرقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية.

والسؤال اذن:

ما هو المنهج الذى يحقق وحدة المعرفة؟

لقد شاركت عوامل ذاتية وموضوعية فى تحديد هذا المنهج. العوامل الذاتية مردودة إلى الخبرة الذاتية. فكان يوسف مراد كلما أراد أن يحدد اتجاهها معيناً فى حياته واجه صعوبات تحول دون اتمامه فكان يحول الصعوبة إلى وسيلة للتقدم فى اتجاه جديد فارتأى أن لب الحياة ليس هو الاستقرار بل الكفاح الذى يقوم بين المتناقضات. بيد أن المتناقضات تنطوى على أوجه اتفاق. ومن هنا يتحقق الانسجام الذى يتم بفضل هذا التناقض وعلى الرغم منه. حرية يفضل العبودية وعلى الرغم منها، حياة بفضل الموت وعلى الرغم منه، حب بفضل الكراهية وعلى الرغم منها.

أما العوامل الموضوعية فمردودة إلى البحث العلمى أثناء دراسته فى باريس للحصول على إجازة دكتوراه الدولة. وقد حصل عليها فى يناير ١٩٤٠ برسالتين إحداهما رئيسية والأخرى تكميلية.

عنوان الرسالة الرئيسية «بزوغ الذكاء - دراسة فى علم النفس التكوينى والمقارن». وعنوان الرسالة التكميلية «علم الفراسة عند العرب» وكتاب «الفراسة» لفخر الدين الرازى^(٤).

والمنهج التكاملى بديل عن منهجين من مناهج علم النفس فى تفسير السلوك الانسانى. منهج يعتمد على التفسير التكوينى، وذلك بأن يربط بين الماضى والحاضر، أى بين السلوك كما هو مشاهد الآن، وبين ما اكتسبه الفرد فى تجاربه السابقة. ويرى يوسف مراد أن العيب فى هذا المنهج هو التفسير بربط المعلولات بالعلل. وهذا الربط يجرّد الحياة من الحرية، ويخرج من دائرة علم النفس عاملاً أساسياً من عوامل تكوين الخلق وهو الارادة. ومنهج آخر يستند إلى التفسير الشبكى، بمعنى أنه يتناول مظاهر السلوك الانسانى كما يبدو فى اللحظة الراهنة. وخطأ هذا المنهج، فى رأى يوسف مراد، هو أنه يعزل الانسان عن ماضيه، فى حين أن مضمون الشعور، كما هو الآن، ليس إلا جزءاً من الحياة النفسية كلها.

أما المنهج التكاملى فهو يضيف المستقبل إلى الماضى والحاضر استناداً إلى أن لكل كائن غاية يريد أن يحققها، وهو لن يحققها إلا فى المستقبل. والغاية تنطوى على وحدة نظامية تعين الأجزاء وتعين اتلافها. غير أن الغائية، عند يوسف مراد، ليست مرتبطة بالماهية كما هو الحال عند أرسطو، وإنما هى مماثلة لفكرة الكليات كما هى عند المدرسة الجشطلتية، بمعنى أن سلوك الكائن الحى لا يتحدد على أساس عناصر هذا الكائن كل عنصر على حدة، وإنما يتحدد على أساس سلوك الكل أو البناء العام. والكل ينطوى على تناقض. ومن ثم يأخذ يوسف مراد من هيكل المنهج الديالكتيكى، ولكنه يسترشد فى تطبيقه بالحركة الدائرية اللولبية. والمقصود منها أن التطور لا يسير فى خط مستقيم، كما أنه ليس تقدماً إلى الامام ثم نكوص إلى الوراء بحيث يعود الأمر إلى نقطة البدء، بل إن فى كل نمو نكوصاً وتراجعاً إلى حد ما، ونقول إلى حد ما لأن النكوص الكلى يعود بنا إلى نقطة البدء، أما النكوص الناقص فهو يعنى الرجوع إلى الوراء استعداداً للوثبة القادمة، وهى وثبة تحمل الكائن إلى أبعد مما وصل إليه فى المرحلة السابقة.

وأغلب الظن أن مفهوم الحركة الدائرية اللولبية منقول عن المجلز عن طريق أستاذه الماركسى هنرى فالون. والذي يدعونا إلى هذا الظن أن كتابات يوسف مراد تخلو من الإشارة إلى الماركسية، ولكنه يقر بتأثير فالون فى مقدمة كتابه «بزوغ الذكاء» حيث يقر أنه قد أفاد فائدة عظمى من الأبحاث الأوربية، وبالأخص أبحاث أساتذته الثلاثة: جيوم وفالون وأومبريدان^(٥). وفالون هو الوحيد من بين هؤلاء الذى أرسل مقالاً خاصاً للمجلة علم النفس التى أنشأها فى يونيو ١٩٤٥ واشترك معه فى رئاسة التحرير مصطفى زيور^(٦).

وقد ترجم يوسف مراد المقال بنفسه. ثم علق على كتاب فالون «من الفعل إلى الفكر» وكان قد أهدها إليه فالون. وجاء فى التعليق «الواقع أن الدكتور فالون عالم، بكل معنى الكلمة، أى أنه يعتقد - كما يجب أن نعتقد - أن التفسير العلمى لا يتم ولا يكمل إلا اذا ارتقى إلى مستوى النظرية التى تفسر أكبر عدد ممكن من الوقائع بأقل عدد ممكن من القضايا والقوانين. وإذا شاء بعضهم أن يعتبر النظرية العلمية ضرباً من التفكير الفلسفى النظرى

فليس فى هذا ما يعيب العلم، إذ أن من طبيعة العلم أن تنصب روافده فى جدول الفلسفة التى ترمى إلى توحيد المعرفة عمقاً ومدى. وإذا كان يحق لأمثال أينشتاين وجينز وادنجتون من علماء الطبيعة أن «يفلسوا» علمهم، أليس علماء النفس أحق من غيرهم بأن يفلسوا علمهم الذى يتناول دراسة العقل، أى الأداة التى تمكنتنا من معرفة الطبيعة ومن معرفة أنفسنا؟» (٧).

وجواب يوسف مراد عن هذا السؤال بالإيجاب. فموضوع علم النفس، عنده، محصور فى شبكة العقل، لأن «العقل الإنسانى هو الذى يفسر العالم الكبير، فمعرفة الكون بأسره، ومعرفة ما يصدر عن نشاط الإنسان من تأثيرات فى الكون مرهونة بمعرفة طبيعة العقل الإنسانى. والعقل، عنده، يتميز بالقدرة على التجريد والتعميم. وهذا هو ما يميز الإنسان من الحيوان، ذلك أن قدرة الحيوان مقصورة على النشاط الحركى والحس. ومن طبيعة الحواس أن تكون آلات انفعال، أما العقل فهو آلة فعل. وتأسيساً على هذه التفرقة ثمة نوعان من الفهم: الفهم الحسى والفهم العقلى. الفهم الحسى مقارنة بين جزئين بدون محاولة ربطهما بحقيقة كلية. أما الفهم العقلى فيقوم على المعنى المجرد، والمعنى المجرد هو القانون الذى يصلح تطبيقه على عدد لانهاية له من الحالات الجزئية.

وقد حاول يوسف مراد، بعد ذلك، أن يبلور نظريته فى الإنسان فى كتاب بعنوان «افهم نفسك». بيد أن الكتاب ظل مجرد مشروع، ولم يظهر منه إلا أربع مقالات نشرها فى مجلة «المجلة» عامى ١٩٦٢، ١٩٦٣ وهى على التوالى: معرفة الآخر - اللغز الأكبر - الواجب الأكبر - عقبات فى الطريق. وخلاصة القول فى هذه المقالات أن الإنسان فى حاجة إلى الآخر كى يكشف أسرار نفسه، وأن هذا الآخر هو رمز على المجتمع. ومعنى ذلك أن استجابة الفرد للمجتمع حتمية، غير أنها ليست دائماً مطابقة لنداء المجتمع. فثمة امكانات مادية لاتظهر بفضل المجتمع فحسب، بل على الرغم منه. ومن هنا مولد الشعور بالذاتية. بيد أن هذا الشعور بالذاتية يفيد العلو على المجتمع. فمهما يكن الفرد مديناً للمجتمع فهو يعلو عليه، وهذا العلو هو الذى يتيح لإبطال الإنسانية أن يطوروها للمجتمع. ولهذا فإن يوسف مراد يقف ضد المدرسة الاجتماعية الفرنسية التى تقرر أن العقل الجمعى هو الأول

وهو الأخير، لأن من شأن ذلك أن يفرض على ملاشاة الشخصية وعبادة الجماعة. ويقف ضد الوجودية لأنها تجعل من الفرد أساساً للمجتمع، ومن شأن ذلك أن يفرض على عبادة الذات. إذن التأليف بين الفرد والمجتمع لازم، وظاهرة العلو تستجيب لهذا اللزوم. ويرى يوسف مراد أننا نعثر على ظاهرة العلو عند البطل. ولهذا لم يكن غريباً أن يستجيب يوسف مراد لدعوة الضباط الأحرار له في المشاركة في تنظيم قسم الخدمة السيكولوجية في الجيش في أغسطس ١٩٥٢. وفي هذه اللحظة رآه أحد تلاميذه وكان وقتها ماركسياً وهمس في أذن أستاذه وكان طريح الفراش، وقال له: أنت خائن.

والمفارقة بعد ذلك أن يحال يوسف مراد إلى لجنة التطهير الجامعية بتهمة أنه يرغب طلبته على الاشتراك في مجلة علم النفس. وفي فبراير ١٩٥٣ صدر العدد الثالث والأخير من السنة الثانية، إذ توقف يوسف مراد عن إصدارها. وبعدها واجه صراعاً مريراً من زملائه في قسم الفلسفة. وقبل موته بعشر سنوات مارس يوسف مراد فن التصوير، وقرأ للفنانين وعن الفنانين، وكان يعتقد أن هذه الممارسة من شأنها أن تزيل من نفسه إحساساً مريراً بالاغتراب، أو على حد تعبيره، أن تعيد إليه تكامله. وكان عامل التكامل السيكولوجي، وهو الذاكرة، بدأ يفكك. وكانت علامات التفكك بداية فقدان الذاكرة، ولكنه كان على وعي بذلك. وقبل موته بثلاثة أشهر سألتني: هل ثمة حياة أخرى؟ ولم أجب. وسألتني: لماذا لا تجيب. أجبت: ولماذا السؤال؟ قال: لأنه إذا لم تكن ثمة حياة أخرى فالانتحار واجب.

وفي الثالث والعشرين من شهر سبتمبر ١٩٦٦ مات يوسف مراد وقبل موته بدقائق قال لابنته: قولي لهم... إنني أحبهم جميعاً. وهكذا يلتزم يوسف مراد بالمذهب التكاملي حب بفضل الكراهية وعلى الرغم منها.

رؤيتى لزكى نجيب محمود(*)

كانت علاقتى مع زكى نجيب محمود علاقة حميمة، ومع ذلك لم تكن تخلو من توتر. ومنشأ هذا التوتر مردود إلى مفهوم العلاقة بين الفلسفة ورجل الشارع. ففى نوفمبر سنة ١٩٨٣ عقدت مؤتمراً فلسفياً دولياً بالقاهرة موضوعه «الفلسفة ورجل الشارع». ودعوت زكى نجيب محمود للمشاركة ببحث فى هذا المؤتمر. ولكنه اعتذر. وإثر انتهاء المؤتمر وردت إلى صفحة «الفكر» بجريدة «الأهرام» مقالات عديدة أرسلها نفر من المفكرين المصريين، انطوت على نبرة نقدية حادة تجاوزت، فى بعض فقراتها، حدود الحوار العلمى. وكان من بين هذه المقالات مقال ركى لنجيب محمود وعنوانه «إذا المومودة سئلت. ؟» والمومودة فى هذا المقال هى «هيباشيا»، فيلسوفة إسكندرانية من القرن الخامس الميلادى ظهرت لزكى نجيب محمود فى إحدى سرحاته الفكرية بمناسبة تفكيره فى «رجل الشارع». ودار حوار بينه وبينها عن حياتها الفلسفية، وعن مأساتها المروعة الدامية التى حلت بها، وهى متقلبة فى عربة تطوى بها الطريق فى مدينة الإسكندرية، فإذا بجماعة اشتد بهم الهوس والجهل معاً، فحسبوا خارجة على الدين. انتزعوها من العربة، وخلعوا عنها الثياب عنوة وقسراً، ودفنوها بجسدها العريان على الأرض وشدها إلى جبل، ثم جروها جبراً على حصياء الطريق حتى تسلىخ، وكادت تظهر العظام. فلما بلغوا بها إلى حيث أرادوا وجدلت رؤساءهم فى انتظارها، وأقاموا من أنفسهم ما يشبه المحكمة الدينية لمحاكمتها، ثم انقضوا عليها بالسكين ذبحاً.

ثم استطرد زكي نجيب محمود في سرد أحداث تاريخية دارت على ممارسة التعذيب والقتل باسم الدين، والتي ارتكبها رجل الشارع بسبب جهله وتمعصبه. ثم اختتم مقاله بقوله هيباشيا: «إن أصدقاء الأعراء قد ذبحوا الفلسفة ذبحاً عندما ربطوا بينها وبين رجل الشارع، بل إنهم خنقوها بتراب الشارع». وهنا قال زكي نجيب محمود خاشعاً «وإذا الموءودة سئلت.. بأى ذنب قتلت؟»^(١).

ودارت الأيام، ودعاني المسئول عن الصالون الثقافي بدار الأوبرا للمشاركة في حوار مع زكي نجيب محمود، وكان ذلك في ٤ مارس ١٩٩٣. وكان سؤالى على النحو الآتى:

دكتور زكي نجيب محمود.. منذ عشر سنوات حررت مقالاً جاء فيه أننى ذبحت الفلسفة وخنقتها بتراب الشارع، فهل مارلت عند رأيك؟

وجاء جوابه حاداً مثلما كانت مقالته: إنكار لاية علاقة بين الفلسفة ورجل الشارع، وذلك لأن الفلسفة، فى رأيه، وظيقتها ضبط معانى الالفاظ، وتحليل القضايا العلمية، ورجل الشارع أبعد ما يكون عن هذا وذاك. ثم أردف قائلاً: «وما ضايقتنى أنك دعوت بائع بطاطا لحضور هذا المؤتمر». وحاصل الامر أننى لم أدع هذا البائع، وإنما الذى دعاه صحفى. وكانت حجة هذا الصحفى أن عنوان المؤتمر مكون من عنصرين: الفلاسفة ورجل الشارع. الفلاسفة حاضرون ورجل الشارع غائب. وكان لابد من دعوته ليستقيم الوضع.

خلاصة نقد زكي نجيب محمود أن رجل الشارع جاهل وتمعصب، وأنه مهياً للذبح الفلاسفة إذا توهم أنهم خارجون على الدين. فهل واجه زكي نجيب محمود أمراً من هذا القبيل؟ جواب هذا السؤال كامن فى نشأة الفكر الفلسفى عنده.

فى مفتتح الفصل الرابع من كتابه «قصة عقل» (١٩٨٣) أعلن زكي نجيب محمود أنه تبنى اتجاهاً فلسفياً معاصراً، هو «الوضعية المنطقية» فى ربيع سنة ١٩٤٦، عندما أعلن عن محاضرة للفيلسوف الإنجليزى الفرد آير بمناسبة تعيينه رئيساً لقسم الفلسفة بجامعة لندن. فراح زكي نجيب محمود يقرأ كتاب آير الذى يلخص فيه «الوضعية المنطقية» بعنوانه «اللغة والصدق والمنطق» (١٩٣٦). وما أن فرغ من قراءته حتى أحس بقوة أنه قد خلق لهذه الوجهة من النظر.^(٢)

و«الوضعية المنطقية» حركة فلسفية نشأت في العشرينيات من هذا القرن في فيينا، وكانت تضم مجموعة من علماء الفيزياء والرياضة، جذبت من مجال الفلسفة دراسة الكون والإنسان، وانصب كل اهتمامها في مجال التفكير العلمى، وانتهت من ذلك الاهتمام إلى مبدأ يسمى «مبدأ التحقيق»، تحدث عنه ألفرد إير في كتابه المذكور سابقاً، ومفاده أن الجملة الخيرية لا تكون ذات معنى إلا إذا كان لها مقابل في الخبرة الحسية، فإذا كان لها مقابل كانت صادقة وإلا فهي كاذبة. بيد أن إير في الطبعة الثانية (١٩٤٦) من هذا الكتاب فرق بين نوعين من التحقيق: التحقيق القوي، والتحقيق الضعيف. التحقيق القوي هو الذى يكون حين تأتى الخبرة مدعومة لصدق القضية تدعياً كاملاً، والتحقيق الضعيف هو الذى يكون حين تأتى الخبرة مدعومة لصدق القضية على وجه الإحتمال. ويخلص إير من هذا المبدأ إلى حذف الميتافيزيقا لأن قضاياها تتجاوز الخبرة الحسية.

وفى عام ١٩٥٣ أصدر ركى نجيب محمود كتاباً بعنوان «خرافة الميتافيزيقا» يأخذ فيه بمبدأ التحقيق، ويخلص منه إلى النتيجة نفسها التى انتهى إليها إير.

يقول: «إن الكائنات الميتافيزيقية أدخل في باب الخرافة منها فى باب الواقع الذى يستند إليه التفكير العلمى». ومن أجل ذلك أحدث هذا الكتاب ضجة مدوية عقب ظهوره، وأنهم بأنه خارج على الدين. وبعد عشر سنوات، أصدر طبعة ثانية لهذا الكتاب، مع تغيير فى العنوان فجعله «موقف من الميتافيزيقيا»، ومع مقدمة ينكر فيها أنه خارج على الدين، ويتهم ناقديه بأنهم خلطوا بين الفلسفة والدين، فحملوا كلامه الموجه إلى الفلسفة على أنه موجه إلى عقائد الدين. ومع ذلك فإن ركى نجيب محمود ترك النص الوارد فى الطبعة الأولى بلا تعديل، لیسكون بمثابة وثيقة تشهد على فكر المؤلف، وطريقة تعبيره عن ذلك الفكر فى مرحلة مبكرة نسبياً من مراحل عمره. فهل معنى ذلك أن ركى نجيب محمود يقول: «وداعاً للوضعية المنطقية»؟

وبعد صدور كتابه «خرافة الميتافيزيقا» بسبع سنوات، نشر فى عام ١٩٦٠ كتاباً بعنوان «الشرق الفنان» جاء فيه أن ثمة طريقين لإدراك الحقيقة هما: الحدس، والعقل المنطقى. الحدس من اختصاص الشرق الأقصى، والعقل المنطقى من اختصاص الغرب، والشرق

الأوسط من اختصاصه الجمع بين الطريقتين. يقول فى خاتمة كتابه: «إن الشرق الأقصى قد وقف إزاء الكون وقفة الفنان الذى يستند إلى حدسه، وإن الغرب قد وقف إزاءه وقفة العالم الذى يرتكن إلى حسّ وعقله، وإن ثقافة الشرق الأوسط قد جمعت الوقفتين جنباً إلى جنب، فترى الدين والعلم متجاورين، بل نرى الدين نفسه يناقش بمنطق العلم فتندمج النظرتان فى موضوع واحد»^(٣). وهو يدل على صدق نظرتة إلى ثقافة الشرق الأوسط بالفلسفة الإسلامية. فالمشكلات المعروضة للبحث، فى هذه الفلسفة، هى مشكلات دينية، لكن طريقة معالجتها طريقة عقلية منطقية. فالمتمتزة من فرق المتكلمين تصطنع منهج العقل، وكذلك الفلاسفة المسلمون. أما الصوفية فالذوق عندهم هو الطريق إلى إدراك الحقيقة. والملفت للانتباه هنا، أن زكى نجيب محمود لا يذكر ابن رشد فى حديثه عن الفلاسفة المسلمين، ويذكر الغزالى فى حديثه عن الصوفية بنبذة إجلال وإكبار عندما يردد ما قاله المسلمون عنه: «لو كان بعد النبى محمد نبي لكان الغزالى ذلك النبى»^(٤). ومن الشائع والمعروف ذلك الصراع بين ابن رشد والغزالى. فالغزالى فى كتابه «تهافت الفلاسفة» يكفر الفلاسفة. يقول فى الخاتمة:

«فإن قال قائل: قد فصلت مذاهب هؤلاء «يقصد الفلاسفة»، أفقتطعون القول بتكفيرهم، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟! قلنا: تكفيرهم، لا بد منه»^(٥)

وسكت الغزالى عن التعليق على «وجوب القتل»، وهذا السكوت لا يعنى نفى القتل لأنه لو كان يعنيه لما سكت. مسألة القتل إذن لا تقف عند حد «رجل الشارع» على نحو ما يتصور زكى نجيب محمود بل تتجاوز إلى حد «النخبة».

وفى عام ١٩٧١ أصدر زكى نجيب محمود كتاباً بعنوان «تجهيد الفكر العربى». يحاول فيه الإجابة عن سؤال فرض نفسه عليه، خلال أعوام الستينيات من هذا القرن، وهو الذى يسأل عن «طريق» للفكر العربى المعاصر، يضمن له أن يكون عربياً حقاً، ومعاصراً حقاً. وجوابه هو على النحو الآتى: أن يكون ذلك باتخاذ الوقفة نفسها التى وقفها سلفه، لينظر إلى الأمور بالعين نفسها، ألا وهى عين «العقل» ومنطقه دون الحاجة إلى إعادة المشكلات

القديمة بذاتها، ولا إلى الاكتفاء بالتراث القديم لذاته.

لكن ما هو هذا العقل؟

إنه طريق الاستدلال المنطقي السليم على نحو ما رسمه أرسطو في كتابه المسمى بـ «الأورجانون»، وعلى نحو ما رسمه الفيلسوف العربي والملقب بالمعلم الثاني، ونعني به الفارابي، نقلاً عن أرسطو. ولو لم يرسم أرسطو طريقه لرسمه العرب لأن وقفة العربي من الأمور طابعها العقل، على نحو ما يرى زكي نجيب محمود^(٦) ومع ذلك فإنه يرى أن العقل لا يفرد وحده بمجال المعرفة الإنسانية بل يلازمه الوجدان. وهذا ما يميز الثقافة العربية عن الثقافتين الآخرين، وهما: ثقافة الشرق الأقصى التي تغلب عليها ثقافة الوجدان، وثقافة أوروبا التي تغلب عليها ثقافة العقل. وهذه الرؤية التي وردت في «الشرق الفنان» يرددها زكي نجيب محمود في «تجديد الفكر العربي»^(٧) ويخلص من هذه المزاجية الثقافية بين العقل والوجدان إلى المزاجية بين مملكة السماء ومملكة الأرض، بين مملكة الله ومملكة قبصر. وجاءت اللغة العربية فشاركت في هذه المزاجية مشاركة عجيبة، فهي حين تزخرف نفسها، وتصقل بدنها، يخيل إليها أنها ليست لغة لأهل هذه الأرض، إنما هي أقرب إلى ملكوت السماء وأدنى. فلماذا شاعت أن تمشي مع الناس في أسواق التجارة، ودواوين الحكم، والسياسة استقامت وكأنها قد باتت لغة أخرى^(٨) ويلزم من ذلك رفض زكي نجيب محمود للعلمانية. يقول في حديث له نشرته جريدة «الأهرام» سنة ١٩٨٥ «إن الذين يقولون إن العلمانية خطر على الإسلام فاتهم أنهم في كل ما ذكروه، إنما يتكلمون عن بيانات أخرى غير الإسلام. وأنا أطالبهم بأن يذكروا لي مثلاً واحداً ليوم واحد مر في التاريخ الإسلامى كله على شعب مسلم، قد تم فيه الفصل بين الدين والدولة، بالصورة التي يذكرونها.. هذا شيء لم يحدث مرة واحدة في تاريخ المسلمين. لماذا؟ لأنه شيء غير وارد، لا في عقولهم، ولا في قلوبهم، إنما قد ورد عند آخرين فما الذى يشغلنا به. وأنا أطلب منهم أن يصوروا لى كيف يمكن لمسلم يحيا دينه الإسلامى، ثم يفصل بين الدين والدولة بالصورة التي يتخيلونها، وذلك لأن للإسلام طبيعته الخاصة به، فهو طريقة حياة، فوق أنه دين بالمعنى المفهوم عند أصحاب الديانات الأخرى».

وإذا كانت الأصولية الإسلامية نافية للعلمانية وإذا كان فكر رضى نجيب محمود نافياً للعلمانية فهل ثمة تماثل؟

وإذا لم يكن ثمة تماثل فما هو اللاتماثل؟ هل هو فى مفهوم العقل . ولكن ما هو مفهوم العقل عند رضى نجيب محمود؟

إن الأصولية الإسلامية تأخذ بحرفية النص الدينى فتتنفى التأويل عن العقل . وهى لهذا تقف ضد ابن رشد صاحب مقولة «التأويل» فى إطار سلطان العقل . والمفارقة هنا أن رضى نجيب محمود يضعف من شأن التأويل عند ابن رشد . يقول: «إن ابن رشد يريد أن تضيق حدود التأويل بحيث لا نلجأ إليه إلا فيما لا حيلة لنا أمامه إلا أن نزول ظاهر الشريعة فيه، وحتى فى هذه الحالات الضرورية سنجد فى ظاهر الشريعة فى مواضع أخرى ما يؤيد تأويلنا ذلك»^(٩). بل إن رضى نجيب محمود يستخف بمقولة التأويل . فى مقال له بعنوان «عندما يحلم العقلاء» يتحدث فى بدايته عن صورة للمصور الأسباني «جوييا» عنوانها «أحلام العقل» أو «رؤى العقل». يقول: «ذهب المؤولون من نقاد الفن فى تفسير الصورة مذاهب شتى . وليس ثمة مبرر لهذه التأويلات؟ لأن الفنان أشار إلى مراده بعبارة كتبها على جانب الصورة»^(١٠). ومن هنا يعرف رضى نجيب محمود العقل بأنه يعالج الواقع كما يقع . أما الذى يحلم بالواقع «المرجو» قبل وقوعه، فهو لا يستعين بالعقل»^(١١).

والسؤال هو:

- أين يقف رضى نجيب محمود؟

- إن منطق المذهب أقوى من مقاصد صاحب المذهب .

منطق مذهبه يقضى به إلى الاقتراب من الأصولية الإسلامية، ومقصده على الضد من ذلك .

هل هذه الرؤية تفسر لنا «تغريدة البجع» فى كتابه الأخير «حصاد السنين» . يقول: «يقال عن البجعة أنها إذا ما دنت من ختام حياتها سمعت لها أنات منغومة تطرب آذان البشر، ولا يمنع طربها أن تكون تلك الأناث صادرة - على الأرجح - من ألم يكويها»^(١٢)]]

رؤيتى لعبد الرحمن بدوى(*)

فى عام ١٩٤٥ كنت طالباً فى قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول (القاهرة الآن). وكان عبدالرحمن بدوى يحاضرنا فى الفلسفة المسيحية والمنطق. وفى ٣٠ أبريل ١٩٤٥ انتحر هتلر. وفى اليوم التالى دلف عبد الرحمن بدوى إلى مكان المحاضرة فلمحنا رابطة عنق سوداء. وعندما سألناه عن السبب قال: لأنى حزين على وفاة هتلر.

فما العلاقة بين بدوى وهتلر؟

كان بدوى فى الفترة ما بين ١٩٣٨ - ١٩٤٠ عضواً فى حزب مصر الفتاة ورئيساً لمكتب الشؤون الخارجية بالحزب. ويصفته هذه كان يحرر المقالات السياسية لجريدة الحزب. وأنا هنا انتقى فقرات من بعض المقالات لألقى الضوء على ما كان يدور فى ذهنه. وفى ١٧ مارس ١٩٣٨ نشر بحثاً بعنوان «مصير تشيكوسلوفاكيا.. هل يكون كمصير النمسا؟». وقال بدوى عنه إنه بحث هام مرفوع إلى رئيس الحزب من مكتب الشؤون الخارجية. وكانت الجيوش الألمانية قد غزت النمسا، وقابل الشعب النمساوى هذه الجيوش مقابلة منقطعة النظر. وجاء فى نهاية البحث ما يلى:

«فليهنأ الشعب الألمانى بهذه الوحلة التى حققها، وليهنأ هتلر بهذا النصر العظيم الذى أحرزه، والذي يسجله له التاريخ فى إعجاب لا حد له، ولتبحث الدول المنكوبة عن زعماء كهتلر، وليقبل المصريون على مصر الفتاة التى لن يكون خلاص مصر من محتها، وبلوغها مجدها إلا على يديها».

وفى ٦ أكتوبر ١٩٣٨ نشر بدوى مقالاً آخر يمجّد فيه هتلر ويحذّر الدول الكبرى من هتلر لأن له أثره الكبير وشأنه الخطير فى توجيه السياسة العالمية، وأصبح قوة هائلة مخيفة تثير الجزع والهلح فى العالم أجمع، ولم يعد له مثيل فى قوته فى القارة الأوروبية بأسرها، ثم يدعو الدول الصغرى إلى أن «تخطب وده وتنشد صداقته، بل حمايته ووصايته كى تطمئن إلى الحياة والبقاء إلى جواره».

ودعوة بدوى إلى التلاحم مع هتلر مردودة إلى ايديولوجيا الحزب النازى وهى ايديولوجيا عنصرية. يقول بدوى فى أغسطس ١٩٣٨: «النازية هى أوج تلك الحركة العنصرية التى سرت فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والتى بفضلها يستطيع الألمانى السيادة على جميع الشعوب الأخرى، لأن العنصر الجرماني هو اسمى العناصر وأرقى الأجناس».

ومن شأن العنصرية أن يكون الفرد جزءاً من الجنس لا يمكن فصله عنه، فدعه من دم الجنس المشترك. ولذلك يرى بدوى أن النازية استطاعت أن تحل مشكلة كبرى من مشاكل الحياة، وهى مشكلة الفرد والجماعة، وصلة كل منهما بالآخر. وهو يكشف عن أساس هذه الصلة عندما يؤيد قول هتلر فى ٣١ مايو ١٩٣٥ «لأول مرة فى تاريخ العالم يجتمع ثمانية وثلاثون مليوناً يكونون مجسوم من لهم حق الانتخاب فى ألمانيا على الشقة برئيس وآحد، والإخلاص لقائد واحد». ومعنى ذلك أن ثمة فرداً متميزاً، وأن هذا الفرد يتميز القوة المسيطرة. وفى هذا الإطار من تمجيد الفردية المتميزة والقوة المسيطرة يبدأ بدوى فى نشر سلسلة بعنوان «خلاصة الفكر الأوروبي» يفتتحها بكتاب عن نيتشه (١٩٣٨) يبرز فيه أهمية المذاهب الروحانية فى مواجهة المذهب الآلى، لأنه إذا حدث اختلال فى التوازن بين الآلية والروحية حدثت كارثة^(٢٩) وسبب ذلك مردود إلى أن الآلية وحدها لا تحرك قوة لإبداع. وإذا انفردت الآلية سيطرت الدهماء ومعها الروح الشعبية، والروح الشعبية سطحية تفكير لا تتألى بما هو روحى وبالقيم العليا، ذلك أنها تنفخ فى حاجاتها الوضعية.

ولهذا فإن عبد الرحمن بدوى يريد لوطنه ثورة روحية. يقول: «فليس من شك نى أن

هذا الوطن فى أشد الحاجة إلى الثورة الروحية على ما ألف من قيم... كى يضع مكانها نظرة أخرى^(٢). وتمهيداً لإيجاد هذه النظرة يقدم مشروعاً إلى أبناء هذا الجيل بعنوان «خلاصة الفكر الأوروبى» لتعلمهم كيف يفكر هذا الفكر ويبدع، وكيف يبدد ما قدس من أوهام بهدف إحداث هزة قادرة وحدها على انتشال أبناء هذا الجيل من ظلمة الهوة إلى نور الفكر الحر فيفكروا فيما فكر فيه العقل الأوروبى، ويتأملوا فى المشاكل التى أثار، والحلول التى قدم بشرط ألا يتوهما أن ثمة حلولاً جاهزة ليس عليهم إلا أن يقلدوها ويحتذوها^(٣).

يبد أن بدوى لا يتسقى من منتجات العقل الأوروبى إلا ما يتفق ومتطلبات النازية من تمجيد للفرد القائد والمجموع الخاضع. وهذا هو مغزى انتقاء نيتشه كمفتتح لسلسلة «خلاصة الفكر الأوروبى» إذ أن فلسفته تأسس للنازية. فهو يمجّد الفرد المتميز أو ما يسميه «الإنسان الأعلى». وهو من أجل ذلك يعيد نظام التصاعد، أى جعل الناس فى طبقات يرتفع بعضها فوق بعض درجات بعد أن قضى على هذا النظام بفعل أنصار الكم. وكانت النتيجة لهذه المساواة المخيفة التى نادوا بها أن أصبح كل امرئ يعتقد أن له الحق فى الحكم. فإزاء هذا كله كان لابد للناس المتنازعين أن يعلنوا الحرب على العامة والمجموع^(٤).

والسؤال إذن: إلى أى مدى تجسدت آراء النازية فى أعمال بدوى الفلسفية، ونقصد على الأخص الرسائلتين اللتين حررها وهما: «مشكلة الموت فى الفلسفة الوجودية» لنيل درجة الماجستير فى الآداب فى نوفمبر ١٩٤١، و«الزمان الوجودى» لنيل درجة الدكتوراه فى الآداب فى مايو ١٩٤٤.

فى رسالة «الموت» يركز بدوى على الذاتية. يقول: «أنت لا تستطيع أن تتعامل مع الموت إلا فى حدود الشعور بالشخصية والوحدة والحرية لأنك أنت الذى تموت وحدك، ولا يمكن مطلقاً أن يحل غيرك محلّك فى هذا الموت. ولهذا فإن من شأن إضعاف الشخصية تشويه حقيقة الموت. وإضعاف الشخصية أظهر ما يكون فى حالتين: حالة فناء الشخصية فى روح كلية، وحالة إفناء الشخصية فى الناس^(٥).

إذن حيث الشخصية حيث الحرية، إذ لا شخصية حيث لا حرية، وذلك من ناحيتين:

أنه لا مسئولية إذا لم توجد الشخصية، ولا مسئولية إذا لم توجد الحرية. فلا وجود إذن للشخصية إلا مع الحرية. وإذا كان الموت يقتضى الشخصية فهو يقتضى الحرية بالضرورة. ذلك أن كلا من الموت والحرية إمكانية. فقلدر الإنسان على أن يموت متحرراً هى أعلى درجة من درجات الحرية. الموت إذن جوهر الوجود الإنسانى، أى أنه ليس مضاداً للحياة، أو كما يقول نيتشه «حذار أن تقول إن الموت مضاد للحياة». ومعنى ذلك أن نفى هذا التضاد لا يستلزم إلغاء الموت، وإنما يستلزم تفسيراً جديداً للموت. وهذا التفسير الجديد ليس ممكناً إلا بإيجاد مفهوم جديد للوجود الإنسانى.

وهنا يشير بدوى إلى تفرقة هيدجر بين نوعين من الوجود: النوع الأول يسميه «الآنية» على حد ترجمة بدوى للفظ Dasein. والأفضل - عندى - تعريب اللفظ الألمانى بدلاً من ترجمته فنقول «الداين» وخاصة أن بدوى نفسه يقول عن اللفظ الألمانى «أنه من العسير أن نجد له مقابلاً دقيقاً فى أية لغة أخرى من اللغات المعروفة لدينا». ذلك أن «الداين» يعنى الوجود الإنسانى الملقى هناك بدون تبرير، أى أنه مجرد إمكانية. أما النوع الثانى فهو الوجود الماهوى Existenz ويقصد به ماهية الوجود. والداين مهموم بإمكاناته الذاتية لأنه يريد تحقيقها برمتها ولا يقنع بأى تحقيق جزئى. بيد أن التحقيق من جهة وعدم التحقيق من جهة أخرى يعنى أن ثمة ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. ومن هنا فإن الداين يتسم بآتات الزمان الثلاثة: الماضى والحاضر والمستقبل. وحيث أن الداين لديه إمكانيات لم تتحقق بعد، ومهموم بتحقيقها فالمستقبل إذن جوهره. بيد أن هذا المستقبل يعنى أن الداين لم يحقق إمكانياته، وأنه لن يحققها كلها لأن ثمة إمكاناتاً مطلقاً لا يوجد بعده إمكانات وهو الموت. فالداين إذن متناه. وهنا يقرر بدوى أن لهيدجر الفضل فى تحديد المعنى الحقيقى لمشكلة الموت. إذن ثمة علاقة فلسفية بين بدوى وهيدجر.

وقد استمرت هذه العلاقة الفلسفية فى رسالة الدكتوراه عن «الزمان الوجودى». وبدوى فى هذه الرسالة يحذف الوجود المطلق لأنه مفهوم غامض ثم لأنه ليس وجوداً حقيقياً، ويكتفى بالوجود المعين. والوجود المعين على ثلاثة أنحاء: وجود الموضوع وهو وجود الأشياء أو وجود الأدوات التى لا تعرف ذاتها. والوجود فى ذاته وهو فرض محدد قصد به

إلى وقف المعرفة عند حد معين لا تتجاوزه. وهو لهذا مفهوم متناول في نظرية المعرفة وليس متناولاً في نظرية الوجود. أما النحو الثالث للوجود المئين فهو وجود الذات، وهو وجود يعرف ذاته ولهذا فهو الوجود الأصيل. ومن ثم يقصر بدوى كلمة الوجود على وجود الذات.

والزمان عنصر جوهري مقوم لهذا الوجود. والزمان يعنى التناهي، والتناهي يعبر عنه العدم، والعدم عنصر مكون للوجود منذ كينونته. ويتحد العدم أو اللاوجود مع الوجود في موضوع واحد هو التوتر.^(٧) التوتر إذن هو طابع الوجود الذاتى. ولهذا فلإن منطق هذا الوجود هو منطق التوتر. والتوتر نقيض الهوية لأن التوتر يقصد اللامتساوى والمختلف فى حين أن الهوية تنشئ المتساوى والمؤتلف.

وبدوى فى مفهومه للعدم متأثر بهيدجر، بيد أنه يتجاوز هيدجر لأن التناهي الذى مصدره العدم تناء خالق. وهذه نتيجة انتهى إليها بدوى من مفهوم العدم، وكان من الممكن أن ينتهى إليها هيدجر، ولكنه لم يفعل. ثم إن هيدجر لم يكشف العدم فى الوجود إلا بواسطة حال العقل، ولكنه اكتشف ذاتى، وبدوى يريد أن يدل على وجوده موضوعياً فيستعين بالفيزياء المعاصرة فى نظرية الكم فيخلص إلى أن الوجود مكون من وحدات منفصلة بينها «هوات» لا يمكن عبورها إلا بواسطة الطفرة فنقول إن هذه الهوات هى العدم نفسه فى وجوده الموضوعى. وإذا كانت فكرة الهوات فكرة لا معقولة فليكن فاللامعقول مقبول. ويناظر هذه الهوات بين الذرات فى الوجود الفيزيائى الهوات بين الذوات فى الوجود الذاتى. العدم إذن بالنسبة إلى هذا الوجود الأخير هو الهوات الموجودة بين الذوات بعضها وبعض مما لا يمكن عبورها إلا بالطفرة. ولما كانت هذه الهوات بين الذوات الأساس فى الفردية فالعدم إذن هو أصل الفردية. ولما كانت الذاتية أو الفردية تقتضى الحرية كنتيجة ضرورية، ففى وسعنا أيضاً أن نقول إن العدم هو الأصل فى الحرية.

والزمان هو العلة الفاعلية للاتحاد بين الوجود والعدم لتكوين الدارين. ولولا الزمان لما كان ثمة تحقيق للوجود. فالزمان إذن خالق بمعنى أنه العلة فى تحقيق الوجود. وتأسيساً على

ذلك ينتهى بدوى إلى نتيجة هامة مفادها أن لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وأن كل ما ليس بمترن بالزمان فلا يمكن أن يُعد وجوداً^(٧). وأغلب الظن أن هذه النتيجة التى انتهى إليها فى مذهبه الوجودى قد دفعته إلى تأليف كتاب بعنوان «من تاريخ الإلحاد فى الإسلام» (١٩٤٥) يمجّد فيه الزنادقة الذين «يعلنون آراءهم الهدامة بكل شجاعة وصراحة على الرغم مما كان يتوعدهم به السلطان - أئنى الخليفة - من عذاب، وما لقيه أكثرهم من اضطهاد. وفضل أغلبهم الاستشهاد فقدموا أرواحهم فداء لتلك الحرية الفكرية التى لم يرضوا بغيرها دليلاً»^(٨).

ونخلص من هذا العرض إلى أن ثمة تشابهاً وليس تطابقاً بين بدوى وهيدجر فى تناولهما للداين. وأقول ذلك بمناسبة ما كتب فى إحدى المجلات إثر صدور كتاب «الزمان الوجودى» إذ زعم الكاتب أن فى الكتاب ثلاثين صفحة مأخوذة من كتاب «الوجود والزمان» لهيدجر دون أن يشار إليها. وكتاب هيدجر لم يكن وقتها قد ترجم عن الألمانية. وكل ما ترجم منه إلى الفرنسية سبع وخمسون صفحة والكتاب فى أربعمئة وثمان وثلاثين صفحة^(٩). وأعتقد أن ما عرضته كافٍ لدحض شبهة التطابق بين بدوى وهيدجر. ومع ذلك فثمة سمة مشتركة بينهما فى إعجابهما بهتلر والنازية. وقد عرضت فى البداية إلتزام بدوى بهتلر والنازية ويقى أن أعرض لالتزام هيدجر.

بعد أربعة شهور من استيلاء هتلر على السلطة فى ٣٠ يناير ١٩٣٣ عُين هيدجر رئيساً لجامعة فريبورج. وفى أول مايو من العام نفسه أعلن انضمامه إلى الحزب النازى، وأيد الحكومة النازية عندما طردت عشرين فيلسوفاً من وظائفهم الأكاديمية، وكان من بينهم ارنست كاسيرر، وهانس ريشنباخ، وماكس هوركهايمر، وتيودور أدورنو، وبول تليخ، ولدوفيج فتجنشتين، ورودولف كارناب، وكارل بوير، وكارل هامبل، وهنأ أرنست. وأعلن هيدجر لطلابه أن الفوهرر هتلر هو وحده الذى ينبغى أن يكون معبراً عن وجودهم. وأغلب الظن أن مفهوم «الوجود الذاتى الفردى» الذى تدور عليه فلسفة كل من هيدجر وبدوى قد تجسد فى هتلر.

ولكن بعد انتحار هتلر لم يستكمل كل منهما مذهبه الفلسفى. فبدوى كان قد أقر بنقص مذهبه فى «الزمان الوجودى» ووعدنا باستكماله، وعلى الأخص استكمال منطقته الجديد وهو منطق التوتر. ولكنه لم يف بوعده. ووعدنا أيضاً أن يقدم مواد أخرى تالية فى كتابه «من تاريخ الإلحاد فى الإسلام»، ولكنه لم يفعل. أما هيدجر فقد وعدنا بتأليف الجزء الثانى لكتابه «الوجود والزمان» الذى صدر عام ١٩٢٧، ولكنه فى مقدمة الطبعة السابعة الألمانية لكتابه المذكور يقول: «إن الطبقات السابقة كانت قد صدرت مكتوباً عليها الجزء الأول على أمل إصدار الجزء الثانى، ولكن لم يعد فى الإمكان تأليف هذا الجزء إلا إذا أحدثت تجديداً فى الجزء الأول». وفى مقابلة صحفية مع مندوبين من صحيفة "Der Spiegel" فى ٢٣ سبتمبر ١٩٦٦ سئل هيدجر عن العلاقة بين الفلسفة والسياسة، وكان السؤال على النحو الآتى: ما هى إمكانيات الفلسفة فى التأثير على الواقع بما فى ذلك الواقع السياسى؟ هل هذا الإمكان مازال قائماً؟ وكان جواب هيدجر «ليس فى إمكان الفلسفة أن تحدث تغييراً مباشراً فى الواقع الراهن للعالم». فأوماً مندوبو الصحيفة إلى الماضى وقالوا له: «إن الفلسفة فى الماضى أحدثت تيارات سياسية وثقافية جديدة مثل فلسفة كانط، وهيجل، ونيتشه، وماركس».

وعلق هيدجر قائلاً: إن الفلسفة بالمعنى القديم قد انتهت ونحن فى حاجة إلى تفكير جديد يكون له تأثير على ظروف العالم، ومع ذلك فإن مثل هذا التفكير لن يكون له إلا تأثير غير مباشر».

ورد المندوبون بأنهم كسياسيين وصحفيين ومواطنين لابد وأن يصدرُوا قرارات. وهم لذلك يتوقعون العون من الفيلسوف حتى ولو كان عوناً غير مباشر. وأنت الآن تقول إنك غير قادر.

أجاب هيدجر: «نعم، أنا غير قادر».

وكان تعليق المندوبين: هذا جواب مخيب لآمال غير الفلاسفة.

وكان تعليق هيدجر «فى مجال التفكير ليس ثمة عبارات سلطوية».

والسؤال بعد ذلك كله: لماذا توقف كل من بلوى وهيدجر عن استكمال بناءه الفلسفى؟ إن الاستكمال يعنى أن يتقل كل منهما من البحث فى الوجود العام إلى البحث فى وجود الإنسان. وهو انتقال قد ألح إليه كل منهما. بيد أن هذا الاستكمال لم يكن ممكناً بسبب أن نقطة البداية هى الوجود العام. فتعنوان مقدمة كتاب «الوجود والزمان»، «عرض للسؤال عن معنى الوجود العام». وهذا السؤال - فى رأى هيدجر - ليس مثل أى سؤال آخر لسببين: الأول أنه كان بمثابة المنبؤ لأبحاث أفلاطون وأرسطو. والسبب الثانى أن البحث فى الوجود العام يتقدم كل البحوث التى تتناول الموجودات على تباينها، بل يتقدم كل البحوث التى تتناول وجود الموجودات.

وقد طرح أرسطو مسألة الوجود العام فى كتابه «الميتافيزيقا» حيث يعرف الميتافيزيقا أو بالأدق بأنها «البحث فى الوجود من حيث هو وجود». ويرى أرسطو أن هذا البحث لا علاقة له بالإنتاج لأنه ليس على علاقة بالمنفعة أو ضرورات الحياة.

وفى رأى أنه إذا لم تكن الميتافيزيقا على علاقة بالإنتاج فهى إذن ليست على علاقة بالحضارة، لأن الحضارة لم تبدأ إلا عندما ابتدع الإنسان التكنيك الزراعى الذى كان من شأنه تغيير البيئة من بيئة غير زراعية إلى بيئة زراعية. ومعنى ذلك أن الحضارة تستلزم علاقة ضرورية بين الإنسان والبيئة، أو بالأدق بين الإنسان والكون لأن التكنيك الزراعى واكبته رؤية كونية محكومة بألهاة الزراعة والتخصيب. ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن مبحث الوجود العام مبحث يعزل نفسه عن هذه العلاقة الضرورية بين الإنسان والكون لأن هذه العلاقة ذات طابع إنتاجى فى حين أن الوجود العام لا علاقة له بالإنتاج.

وفى القرن الثامن عشر دلى كانط فى كتابه «نقد العقل الخالص» على أن البرهان الوجودى لإثبات وجود الله هو برهان زائف لأنه يستند إلى مفهوم الوجود العام. وأعتقد أن هذا هو السبب الذى دفع كانط إلى أن ينشغل بالأبستمولوجيا «نظرية المعرفة» دون الأنطولوجيا «علم الوجود العام» ومع ذلك فقد ألف هيدجر كتاباً عن كانط عنوانه «كانط ومشكلة الميتافيزيقا» الغاية منه على حد قول هيدجر فى مفتتح كتابه النظر إلى نقد العقل

الحالص على أنه تأسيس لأساس الميتافيزيقا، وتسليط الأضواء على مشكلة الميتافيزيقا من حيث أنها مشكلة الأنطولوجيا الأساسية.

والحال هو كذلك بالنسبة إلى بدوى إذ أن فلسفته تخلو من نظرية المعرفة وتدور على الأنطولوجيا. فهو يبدأ من الوجود العام ثم ينتقل إلى وجود الذات. ولكن هذه الذات فى نسبة مع نفسها، ولا تشعر بذاتها إلا من حيث هى إرادة وليس من حيث هى فكر، وتعامل مع الذوات الأخرى على أنها أدوات مهيأة لخدمتها. وإذا كان ذلك كذلك فالذات معزولة، وبالتالي فإنها ليست صالحة لتأسيس فلسفة للإنسان.

العقاد وأقول العقل(*)

فى مفتتح الفصل السابع من المقالة العاشرة من كتاب «الأخلاق» يقرر أرسطو أن العقل له المحل الأول من بين قوانا، وتعقله هو السعادة القصوى.

وفى مفتتح كتاب «المقال فى المنهج» يقول ديكارت «إن العقل هو أعدل الأشياء تودعاً بين البشر».

وفى كتاب «النجاة» يقول ابن سينا «إن العقل يدرك أولاً ماهيات الماديات، أى كنهها لا ظاهرها».

وفى مفتتح كتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» يقول ابن رشد «إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالفعل فى الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس فواجب أن نجعل نظرنّا فى الموجودات بالقياس العقلى. ويّين أن هذا النحو من النظر الذى دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى برهاناً».

وفى تقديرى أن أدق هذه العبارات هى عبارة ابن رشد إذ هى تعنى العلاقة العضوية بين العقل والبرهان. وإذا كانت وظيفة العقل تقوم فى البرهان فالشك أمر لازم ومطلوب، إذ من غير الشك ليس ثمة مبرر للبرهان. والسكون عند الدوجما أمر غير لازم وغير مطلوب، لأن الدوجما تعنى اقتناص المطلق فيمتنع بعد ذلك البرهان. والبرهان إذن يقع بين الشك والدوجما. وإذا كان البرهان هكنا فالعقل هو كذلك. ولهذا فمن يعمل عقله لا

يقنع بالوقوف عند الشك كما أنه لا يقع فى برائن الدوجماتيقية.

والسؤال الآن:

أين مكانة العقل من الشك والدوجما عند العقاد؟

إن اليقين هو السمة السائدة فى كتابات العقاد، وهو لا يعرف غيره. فمن أقواله على سبيل المثال: أعلم علم اليقين أتى أمقت الغطرسة على خلق الله». و«أعلم علم اليقين أننى أجازف بحياتى ولا أصبر على منظر مؤلم أو على شكاية ضعيف». ^(١) «والذى أجزم به أن الزمن لا يغير عناصر النفس الأصيلة، ولا يزيد عليها ولا ينقص منها». ^(٢) ويقول معلقاً على كتاب «فلسفة الثورة» لعبد الناصر: صواب ولا شك أن الحركة المصرية لا توصف بأنها تمرد عسكري. وصواب ولا شك أن الحاضر يعيش ببقية من مساوئ العهود الماضية. وصواب كذلك أن الشك آفة معطلة للجهود، معطلة للأفكار والآراء». ^(٣) والعقاد، فى هذه العبارة، لا يستخدم لفظ «شك» فى معناه الإيجابى الذى يعنى أنه حافز على إعادة النظر، وحافز على منع الوقوع فى برائن الدوجماتيقية، وإنما يستخدمه فى معناه السلبى الذى يعنى أنه نقیصة عقلية، وهو لذلك يزعم أنه كان يعلم علم اليقين أنه كان على قرار واضح فى كل قضية من القضايا المثارة فى عصره حين بلغ سن السادسة عشرة، وهذه القضايا يوجزها فى ثلاث: الجامعة الإسلامية، والدولة العثمانية، والحكم الدستورى. وهو مدافع عنها منذ شبابه حتى وفاته. وهو فى دفاعه عنها لا ينصت إلى صوت العقل وإنما إلى صوت الشعور.

وفى «خلاصة اليومية» يشك العقاد فى قدرة العقل على إثبات وجود الله، إذ أن هذا الإثبات مردود إلى الشعور وليس إلى الفكر.

وفى «مجموعة مراجعات فى الآداب والفنون» ثمة مقال عن المعرفة يذهب فيه إلى أن العقل والحس لا يمكنهما معرفة الكون.

وفى كتاب «الله» يقرر العقاد أن مسألة الألوهية لا تترك بالعقل ولا بالحس، وإنما بالوعى الكونى المركب فى طبيعة الإنسان. فهذا الوعى هو مصدر الإيمان بالحقيقة الإلهية

الكبرى التى تحيط بكل موجود.

وعن العلاقة بين الدين والدولة يدعو العقاد إلى مبدأ الحاكمية. ففي فصل «الحكومة» من كتابه «الفلسفة القرآنية» يقول العقاد: «يطاع الحاكم ما أطاع الله فإن لم يطعه فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق». ثم يقول: «فليست مسألة الفصل بين الدين والدولة فى الإسلام بالمسألة التى تصطدم بحق الراعى أو حق الرعية الذى عرف فى تاريخ هذه المسألة عند الأمم الأوروبية، وليست هى المشكلة المعروضة للبت فيها بين شعب من الشعوب الإسلامية». ثم يوجز رأيه فى هذه المسألة فى عبارة مقتضبة تقول: «ونحن فى هذا الكتاب قد تعرضنا للكلام عن الفلسفة القرآنية من حيث هى عقيدة للجماعات الإسلامية». ولهذا فإن كتابه «الفلسفة القرآنية» كان يمكن أن يكون عنوانه «عقيدة الجماعات الإسلامية».

وتأسيساً على ذلك كان العقاد منطقياً مع نفسه عندما قال عن فرح أنطون إنه «كان إلى يوم وفاته مسكاً بالقوس لا يحول بصره عن الهدف الذى خدعه»^(٤)، وقد حدد العقاد هذا الهدف، الذى كان ينشده أنطون والذى خدعه، فى دعوة أنطون إلى «الفصل بين الكنيسة والحكومة، وفى رأيه الذى ارتآه فى كلامه عن ابن رشد ذاهباً فيه إلى انتفاء الجمع بين السلطتين الدينية والدنيوية فى الخلافة الإسلامية، وهو الرأى الذى كان من أسباب فشله وكساد مجلته «الجامعة»»^(٥).

ويتساءل العقاد عن سبب دعوة أنطون إلى فصل السلطتين الدينية والدنيوية فيردها إلى نشأة أنطون فى سورية فى أواسط النصف الأخير من القرن التاسع عشر حيث «جمع رجال الدين المسيحى بين الزعامة فى الدين والزعامة فى السياسة والزعامة فى المال، فكانت لهم سطوة هائلة تغرى بالتحدى وتغرى بالمناجزة»^(٦).

يبد أن هذا السبب الذى يشير إليه العقاد لا يستقيم مع قول أنطون فى مفتتح كتابه عن «ابن رشد وفلسفته» أنه «يقدم هذا الكتاب للعقلاء فى كل ملة وكل دين فى الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدين بالدنيا». ومعنى هذه العبارة أن أنطون يدعو إلى العلمانية، وأن هذه العلمانية ليست مقصورة على ملة دون أخرى أو على دين دون آخر، أما أن تكون

مقصورة على المسيحية على نحو ما يرى العقاد فمعنى ذلك أن العقاد يقف ضد العلمانية . وإذا كانت العلمانية تعنى على حد تعريفى لها أنها التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق، فالحاكمية التى يدعو إليها العقاد تقف ضد العلمانية فتعنى التفكير فى النسبى بما هو مطلق فيتساوى النسبى مع المطلق، أى يتمطلق النسبى فيمتنع تطوره .

والحاكمية، بهذا المعنى، تنفى إعمال العقل، ونفى إعمال العقل هو نفى لمقولة التأويل . فالتأويل على حد قول ابن رشد «هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية»^(٧) وهذا الإخراج يقوم به «صاحب العلم بالبرهان» . والبرهان - عند ابن رشد - هو قياس يقينى على عكس القياس الظنى الذى يقوم به الفقيه . ومعنى ذلك أن نفى التأويل هو نفى للبرهان .

وتأسيساً على ذلك نقول إن الحاكمية التى يدعو إليها العقاد تنفضى إلى نفى البرهان . ونفى البرهان يفرض على العقاد اختيار أحد أمرين: إما الشك وإما الدوجماطيقية، وقد اختار العقاد الدوجماطيقية . والذى يختار الدوجماطيقية يقف ضد التنوير . تفصيل ذلك فى فهم العقاد لجوته فى كتابه المعنون «عبقرية جيتى» وهذا عنوان الطبعة الثانية، وهو من اقتراح محمد خليفة التونسي وبموافقة العقاد . أما الطبعة الأولى فكان عنوانها «تذكّار جيتى»، وقد نشر العقاد هذا الكتاب عام ١٩٣٢ بمناسبة الذكرى الثوية لوفاة جوته .

أمر شائع ومألوف علاقة جوته بالتنوير على الإطلاق وتنوير كانط على التخصيص . التنوير على الإطلاق يعنى رؤية وضعية لسنق العالم ولأنحاء الوجود الإنسانى فتؤسس العلوم والفنون على مبدأ العلية دون مجاوزة لهذا العالم . ومن ثم يهتم الفيلسوف بالبحث فى هذه الدنيا وليس بالبحث عن الحقائق الأزلية فيربط بين العقل والوقائع العينية، ويكتفى بدراسة معقولة العالم الفزيقى وبالطبيعة دون ما هو فائق للطبيعة . ومن هنا أصبح لفظ «الطبيعة» أكثر الألفاظ شيوعاً فى عصر التنوير .

وقد ارتبط البحث فى الطبيعة بالوظيفة النقدية للعقل، ذلك أن الطبيعة قد ألزمت الفيلسوف بعدم مجاوزة مجال الملاحظة والتجربة، ولكنها مع ذلك أفسحت له مجال

البحث المقتضى من حيث أن الطبيعة تنطوي على الواقع المتناهي برمه، أو بالأدق على «نسق العالم وجملة الموجودات المخلوقة» على حد تعبير دالامبير في «الانسبكلويديا»، وبذلك تدفعنا الطبيعة إلى البحث عن المبدأ الموحد فيحل العلم محل الميتافيزيقا، ويزود الإنسان بمعرفة وجوده وعلاقته مع الكون.

هذا عن التنوير على الإطلاق أما التنوير على التخصيص عند كانط فهو وارد في مقال له نشر عام ١٧٨٤ بعنوان «جواب عن سؤال: ما التنوير؟» جاء فيه «إن الثورة قد تسقط طاغية، ولكنها لا تستطيع أن تغير من أسلوب التفكير، بل على الضد من ذلك فإن الثورة قد تولد سوء طوية تكبل الدهماء.. إن التنوير ليس في حاجة إلا إلى الحرية.. وأفضل الحريات خلواً من الضرر هي تلك التي تسمح بالاستخدام العام لعقل الإنسان في جميع القضايا».

هذا هو مغزى التنوير، عند كانط، فما علاقة جوته بهذا إلتوير؟

يقص علينا جوته أنه بدأ دراسة الفلسفة بعد عودته من إيطاليا عام ١٧٨٨، وكانت فلسفة كانط تدرس في جامعة يينا، وكان كانط قد أصدر كتابه الأكبر «نقد العقل الخالص النظري» عام ١٧٨١. فكرته المحورية تدور على أن ثمة وهماً لدى الإنسان أن في إمكانه اقتناص المطلق. وحقيقة الأمر أنه «يحاول» اقتناص المطلق، ولكن دون جدوى. وتأسيساً وعلى ذلك انتقد كانط الميتافيزيقا التقليدية التي تدلل على قدرة الإنسان على اقتناص المطلق، بدعوى أنها ميتافيزيقا دوجماتيقية تتجاوز الطبيعة إلى ما فوق الطبيعة.

وقد عرفنا من خطاب جوته إلى فيلاند في فبراير ١٧٨٩ أنه كان يدرس كتاب «نقد العقل الخالص». وفي عام ١٧٩٤ اتدفع إلى قراءته من جديد بفضل إلحاح صديق عمره شيلر. ويقول جوته عن كانط: «لم يستطع أى مفكر أن يرفض أو يعارض أو يلوم الحركة الفلسفية العظمى التي بدأها كانط». ولهذا فإن جوته يعد كانط أعظم فلاسفة عصره.

ولمعرفة مدى تأثير كانط على جوته نستعين بأسئلة ثلاثة كان قد وجهها جوته إلى أى نسق فلسفى في عصره ليحدد موقفه من هذا النسق أو ذاك:

إلى أى حد يمكن للفكر التزيه أن يتناول الطبيعة استناداً إلى نسق، وإلى حث الإنسان على الاتصال بالطبيعة والاتساق معها؟

كيف انتهى النسق إلى المفهوم الأخلاقي؟

إلى أى مدى يستطيع النسق أن يقرر أنه عاجز عن كشف الاقنعة برمتها؟

. عن السؤال الأول يرى جوته أن نسق كانط قد اكتفى بالطبيعة دون ما هو فائق للطبيعة، ذلك أن القضايا ونقائضها تبدو، فى مجال ما هو فائق للطبيعة، لازمة على السواء فيقع الإنسان فى تناقض لا سبيل إلى رفعه. وهذه نتيجة متسقة مع فكر جوته إذ يقول: «إن صفات الله والخلود وطبيعة النفس وعلاقتها بالجسم هى مشكلات أبدية ليس فى إمكان الفيلسوف أن يعيننا على حلها». وفى فقرة أخرى يقول: «إن التفكير فى الخلود نوع من تزجية الفراغ وهو خاص بالطبقة الأرستقراطية وخاصة بالنساء حيث لا عمل لهن. وأفضل من ذلك أن تفكر فى هذه الحياة الدنيا»^(٨). ومن عبارات جوته المفضلة قوله إن الطبيعة سر مفتوح، ومعناه أن الطبيعة ذاتها غامضة، ولكنها مع ذلك قابلة للفهم.

ولكن ما هى الطبيعة؟ إنها الله عند جوته. وهكذا يحذف جوته كل ما هو فائق للطبيعة. يقول جوته فى رسالته إلى جاكوبى فى فبراير ١٧٨٦ «إن الله قد عاقبك بأن أعطاك الميتافيزيقا، وباركنى بأن أهدانى الفيزياء». بل إن جوته ذهب إلى مثل ما ذهب إليه كانط فى نفى الغائية عند فهم الطبيعة، ذلك أن الحكم بالغائية ذاتى وليس له قيمة موضوعية، وهو صادر بموجب تركيب الفكر. ثم إن الكائنات الحية لم توجد لتحقيق غاية خارج ذاتها، أى أنها لم توجد بفعل عوامل خارجية، إذ أن شكلها قد تحدد بقوة أولية قصدية، أى بمبدأ جوانى. بل إن جوته ذهب إلى تعميم هذا المبدأ الجوانى وسماه «مبدأ توازن النمو» بمعنى أن أى نمو فائض فى جزء يقابله بالضرورة نقص فى نمو جزء آخر. وتأسيساً على ذلك كان جوته ينظر إلى الجزئى فى علاقته بالكلى فيراها علاقة جدلية. فنحن نقتنص المبدأ الكلى من الظاهرة الجزئية، ونفهم الجزئى فى ضوء الكلى.

ولكن ماذا يحدث عندما تنتقل من الجزئى إلى الكلى؟

جواب جوت: «رؤية الله في الطبيعة، والطبيعة في الله». بيد أن هذه الرؤية لا تعنى نهاية المطاف، ذلك أن الطبيعة، عند جوته، بلا نسق لأنها تنتقل من مركز مجهول إلى حدود لا يمكن معرفتها.^(٩) وفي عبارة أخرى يقول جوته «من الممكن معرفة الكثير ومع ذلك يظل الكثير خافياً علينا». ومن هنا يمكن فهم عبارته «إن الإيمان مطروح في نهاية المعرفة وليس في بدايتها».

هذا عن السؤال الأول، أما عن السؤال الثاني فإن جوته يمتدح كانط في رفضه المذهب النفعي في الأخلاق وفي تأكيده على استقلال الأخلاق.

وأما عن السؤال الثالث فيرى جوته أن ثمة فارقاً بينه وبين كانط. فكانط يغلق المذهب وهو مقتنع أنه قد كشف عن أقنعة الأوهام برمتها. والذي دفع كانط إلى الغلق، على نحو ما يرى جوته، نظرة كانط إلى العلاقة بين الطبيعة والإنسان على أنها علاقة غير مباشرة، وهزمة الوصل نظرية المعرفة. أما جوته فيرى أن العلاقة بين الطبيعة والإنسان علاقة مباشرة، ولهذا فهي علاقة مفتوحة، وبالتالي فإن النسق الذي يتناولها هو نسق مفتوح. هذا بالإضافة إلى رفض جوته للنسق المغلق، إذ ينظر إليه على أنه نوع من الدوجماتيقية.

وبين مما تقدم أن ثمة علاقة حميمة بين جوته وكانط على الرغم من بعض التحفظات. والتنوير هو محور هذه العلاقة.

يبقى بعد ذلك تحديد رؤية العقاد لجوته في ضوء ما انتهينا إليه، وفي ضوء كتاب العقاد عن جوته. في هذا الكتاب يجيب العقاد عن أسئلة جوته الثلاثة، ولكن لا في ضوء التنوير ولا في ضوء فلسفة كانط، ولكن في ضوء العقاد نفسه ولغته العربية التي تتميز بجرس موسيقى قد يطنى على إبراز الفكرة. يقول العقاد: «لقد عاش جوته عصر الثورة الفرنسية ولقى نابليون أعظم رجال الدول في ذلك الزمان. ولكنك إذا سطرت تاريخه استطعت أن تحذف ذكر الثورة بأسرها دون أن تختل معك قواعد ذلك التاريخ، واستطعت أن تلغى لقاءه لنابليون، ولكنك لا تستطيع أن تلغى لقاءه لحسان من أولئك الحسان اللواتي غذيته بغذاء الأرباب من نور العيون ووهج القلوب. فكل حسناء عرفها كان لها شأن في آثاره أجل من

شأن نابليون».

ويبين من هذه العبارة أن فهم العقاد للثورة محصور في الفعل الثوري الآتئ في حين أن للثورة الفرنسية فلاسفة مهذوا لها هم فلاسفة التنوير. وأغلب الظن أن العقاد لم يفهم روح القرن الثامن عشر إلا على أنه القرن المتعش إلى المعرفة والحرية.^(١٠) وهذه ألفاظ بلا مدلول لأن التعش إلى المعرفة والحرية لا يميز هذا القرن وحده، وإنما الذى يميزه هو دعوته إلى تحرير العقل من كل سلطان ماعدا سلطان العقل، الأمر الذى أدى إلى إبداع الثورة العلمية والتكنولوجية.

وكنا نود أن يأتئ نقد العقاد لفاوست من زاوية روح العصر، ولكنه لم يفعل وإنما رد الإنتاج الأدبى لجوته إلى عبقرية جوته: يقول «ليس فى فاوست إلا شئ واحد يستحق العناية وهو الاطلاع على عبقرية نادرة تنفرج عليها وكفى». وحين يعلق العقاد على مؤلفات جوته يرمئها يقول: وأنت تخرج من هذه الكتب بأن جوته هنا وهناك شاعر الأجزاء والحالات الفردية، يجيد فيها ولا يجيد فى غيرها. فخذ ما شئت سرداً للكلام المفرد، ورسماً للشخص المعزولة، لأن ملكة الأجزاء تغنى كل الغنى فى هذه المقاصد. بيد أنها لا تغنى فى ربط الوقائع المتشعبة. وهذا التعليق يأتئ على الضد من مبدأ جوته الخاص بالعلاقة الجدلية بين الجزئى والكلئ.

والعقاد، فى نهاية المطاف، لم يدرك روح عصر التنوير، إذ يقول عن هذا العصر الذى نشأ فيه جوته أنه «لم يكن عصر إحصاء بل كان عصر إحاطة وإجمال، وتمهيد من الإجمال إلى التفصيل». وليس عندئ من خاتمة توجز ما انتهينا إليه من تحليل لفكر العقاد سوى عنوان هذا المقال.

رؤية هندية لمهاتما غاندى(*)

دعيت من قبل مؤسسة «غاندى» للأبحاث وأكاديمية «بروشاد» بالهند للمشاركة فى ندوة دولية عن «غاندى ومستقبل البشرية» بنيودلهى فى الفترة من ٢٣ إلى ٢٥ سبتمبر ١٩٩٥ وذلك بمناسبة الاحتفال بمرور مائة وخمسة وعشرين عاماً على مولد غاندى.

وقد جاء فى ورقة العمل المرافقة بالدعوة أن غاندى لا يتمنى فقط إلى الحاضر أو إلى وطنه، لأنه إذا كان ذلك كذلك فإن صورته الخالدة، عبر الزمان، تذبل وتبهت. وواقع الحال أن غاندى قد تجاوز عصره عندما دلل على فاعلية «اللاعنف» أو «المقاومة السلبية» فى مواجهة الظلم الاجتماعى والسياسى، وعلى ضرورة نقاء الوسائل فى علاقتها بالغايات، وعلى الحد من الرغبات فى مواجهة تحديات البيئة. وقد انعكس تفكيره على رؤيته للمستقبل واستجابته لمتطلبات الشعب. وكان يحلم بعالم جديد يخلو من الفقر والاستغلال خلواً أبدياً، وبحياة إنسانية محكومة بالأنفة والمحبة، وبانتهاء الصراع بين الإنسان والطبيعة.

وتدلل ورقة العمل على فاعلية هذه الرؤية الغاندية بأن مارتن لوتر كنج قد تبنى هذه الرؤية لمقاومة العنصرية فى أمريكا، وليخ فاونسا للتخلص من الدكتاتورية فى بولنده، وإعادة جورباتشيف إلى السلطة. ومن أجل ذلك قال نلسون مانديلا عن غاندى: «ينبغى أن نتذكر على الدوام أن فلسفة غاندى قد تكون مفتاحاً لبقاء البشرية فى القرن الواحد والعشرين». وقال أينشتاين: «قد يصعب على الأجيال القادمة تصور أن مثل هذا الرجل بلحمه وشحمه كان يظا هذه الأرض». وقال توينبى: «فى هذه اللحظة الخطرة من تاريخ

البشرية ليس لدينا سوى طريق غاندى فهو الطريق الوحيد لخلاص البشرية».

وقد دارت أبحاث الندوة الدولية ومحاوراتها على خمسة محاور:

- مفهوم غاندى عن الحضارة الإنسانية.

- غاندى وتحديات البيئة.

- نماذج البيئة والتقدم البشرى.

- الديمقراطية والعدالة وحقوق الإنسان.

- الإنسان والآلة.

يبد أن هذه المحاور تومىء بأن ثمة نسياناً لغاندى فى الهند، لأنه إذا جاء الاحتفال بغاندى من قبل فلاسفة الهند فلن يكون سبب ذلك مردوداً إلى الرغبة فى ترديد آيات الشكر والعرفان لزعيم راحل، وإنما لأن ثمة إشكالية محددة دفعت هؤلاء الفلاسفة إلى عقد هذه الندوة الدولية عن غاندى. وأعتقد أن هذه الإشكالية ترجع، فى نظرهم، إلى أن الهند بعد تحررها من الاستعمار البريطانى واستقلالها قد انحرفت عن تعاليم غاندى، وذلك بسبب تأثير أسلوب الحياة الغربية الذى يتسم بسيادة النزعة الاستهلاكية. وهذا ما أشار إليه محافظ تريپورا فى بحثه بعنوان «رسالة المهاتما» وهو بحث فيه من السخرية بقدر ما فيه من تالاسى إذ يقول «وكنعويض عن هذا الانحراف أقمنا لغاندى التماثيل وأسبنا باسمه مؤسسات بحثية».

وقد ترددت هذه الثبرة فى أغلب الأبحاث إلى الحد الذى تشعر فيه وكأن الهند قد أصبحت نسخة من الغرب بفضل اتجاهها إلى النزعة المادية، والابتعاد عن النزعة الروحية، أو إن شئت الدقة، قلنا اتجاهها إلى تمثل النزعة العلمانية التى تتجاهل، فى رأى فلاسفة الهند، ما هو مقدس وما هو روحانى، وتتخذ من الكمبيوتر بديلاً عن الإنسان.

وأعتقد أن بحث الفيلسوف الهندى أملان داتا يتقدم أبحاث الندوة فى تأصيل هذا الاتجاه وعنوانه «النفسى الراديكالى للمركزية». وهذا العنوان يوحى بأن أملان داتا منحاز إلى

اللامركزية. واللامركزية، فى رأيه، نوعان: لا مركزية اقتصاد السوق أو اقتصاد المنافسة، ولا مركزية راديكالية.

لا مركزية اقتصاد السوق محكومة بمؤسسات اقتصادية كبرى، ومن سلياتها البطالة والإحساس بعدم الأمان والتوزيع الظالم للثروة وامتلاك الأسلحة النووية. وقد أدت الثورة التكنولوجية، فى علاقتها العضوية باقتصاد السوق، إلى بزوغ هذه السليات. وهذا هو السبب فى أن هذه الثورة على الرغم من أنها دلت على أن العالم واحد إلا أنها عاجزة عن توليد الأخوة البشرية، وعندما اقتحمت هذه الثورة دول العالم المتخلف ارتفعت نسبة البطالة فكثر عدد المهاجرين من هذه الدول إلى الدول المتقدمة حاملين معهم صراعاتهم العرقية فانتشر العنف واللاتسامح كما انتشرت العقائد المتعصبة فساد الإرهاب عالمياً. ونشأت عن ذلك قوى مدمرة ليس فى الإمكان التحكم فيها.

وفى رأى أملان داتا أن البديل عن لامركزية اقتصاد السوق اللامركزية الراديكالية التى دعا إليها غاندى حيث تتضاءل سلطة الدولة دون أن تلبل، لأننا فى هذه اللامركزية نبداً من الجذور، أى من القرى، وهى الوحدات الأساسية للمجتمع حيث يتعامل كل فرد مع الآخر على أنه ذات وليس على أنه موضوع للاستغلال، وحيث لا صراع بين الثقافات المتباينة لأنها فى هذه الحالة ينظر إليها على أنها إبداعات بشرية.

يبد أن الانتقال إلى اللامركزية الراديكالية ليس فى حاجة إلى ثورة دموية لأنه يستلزم جهداً متواصلاً كما يستلزم تكوين عادة عدم اعتماد الإنسان على السلطات العليا، ومن ثم يتسع مجال الحرية والإبداع، ويتضاءل مجال كل ما هو طفيلى، وتصبح القرية هى مرجعية الراديكالية تموج بذات واعية بذاتها. وهذا على الضد من المدينة التى تتسم بأنها بلا وجه، أو إن شئت الدقة فقل إنها عبارة عن جمهور بلا ذوات. ولهذا قال غاندى: «إننى لن أسمح بأن تنتج المدن ما يمكن أن تنتجه القرى» بدعوى أنه ينشد إشباع الحاجات الأساسية وليس إشباع الرغبات. والأرض ذاتها ليس فى إمكانها إشباع الرغبات، ولكن فى إمكانها إشباع الحاجات الأساسية. والفارق بين الحاجة والرغبة هو أن الرغبة تولد الشراهة. ومعنى

ذلك أن الحضارة الحقيقية تنأس في القرى لأن البساطة والروحية والخلقية لا تنمو في المصنع أو في المدينة. وفي رسالة إلى نهرو يقول غاندى: «إذا كانت الهند هى وسيلة العالم إلى التحرر فإن علينا اللهاب إلى القرى وإلى الأكواخ ونقيم فيها بدلاً من أن نقيم في القصور».

وتأسياً على ذلك ينقد أملان داتا ما هو جادث في الهند الآن حيث الاهتمام بالرهبات دون الحاجات، وحيث الانشغال ببناء الأمة وليس بصناعة الإنسان، وخدمة الطبقة الجديدة التى هى الطبقة الحاكمة، وحيث الحكم للأحزاب وليس للحكم الذاتى المحلى. والضرر في حكم الأحزاب أن الأحزاب تهوى الشقاق، وتتلذذ بالدعاية عن نفسها، وتتجاهل رجل الشارع، ولا تشدد سوى الاستيلاء على السلطة.

هذا عن بحث أمان داتا، أما عن الأبحاث الأخرى فاعتقد أنها ليست إلا تنويعات وتفصيلات لأفكار ذلك البحث. مثال ذلك بحث «هوك» بعنوان «ملاح التنمية والتقدم من وجهة نظر غاندية» جاء فيه أن التصنيع شرط ضرورى للتنمية، ولكنه ليس شرطاً كافياً إذ لابد من الاهتمام بالزراعة، ولابد من إضافة البعد الخلقى والروحي حيث لا انفصال بين ما هو اقتصادى وما هو أخلاقى وروحى. وعدم الانفصال مردود إلى التراث الفلسفى الهندى الذى يوجد بين الثروة المادية والدين والأخلاق والتتوير الروحى.

يبد أن هذا التوحد من شأنه أن يحد من التحليل ومن التكنولوجيا العالية فيقنع الإنسان بالصناعات الريفية، والاكتفاء بإشباع الحاجات الأساسية. ومن هنا سئل غاندى: هل أنت ضد الآلة؟ وكان جوابه: «كيف أكون كذلك وأنا أعلم أن جسدنا ليس إلا آلة، وليس المنزل اليدوى إلا آلة. وإنما أنا أعترض على الآلة الحديثة إذ هى ليست إلا وسيلة لركوب قوم رقاب آخرين فيركب أفراد من البشر رقاب الملايين. وأنا أضرب لذلك مثلاً بـ «آلة الحياة» فأنا ضد الآلة من جهة المبدأ، ولكن مع ذلك تبقى الآلة ضرورة إلى الحد الذى فيه لا تسيطر على الروح». ولهذا فعندما اخترع «سنجر» آلة الحياة لزوجة غاندى بدافع الحب، قبل غاندى أن ينشئ مصنعا لإنتاج هذه الآلة، ولكنه اشترط ألا يكون الربح هو

الغاية من إنشاء المصنع. ذلك أن التكنولوجيا الحديثة قد دفعت عجلة الإنتاج والثروة إلا أن الإنسان لم يتحرر بل أصبح مستغلاً «بفتح الغين». والإنسان هو علة هذا الاستغلال لأنه اخترع مع الآلة بنية مركزية ضخمة، ومن ثم هزم الإنسان ذاته. يقول غاندى: «إن عصر الآلة ينشد تحويل الإنسان إلى آلة أما أنا فأنشد إعادة الإنسان الذى تحول إلى آلة إلى حالته الأصلية». وعصر ما بعد الحداثة هو العصر الذى يعود فيه الإنسان إلى حالته الأصلية. ومن هنا يقال عن غاندى إنه بنى عصر ما بعد الحداثة. ولهذا يقول «مولك راج اثنان» فى بحثه عن «غاندى وحضارة الآلة» «إن الاحتفال بمرور مائة وخمسة وعشرين عاماً على مولد غاندى هو احتفال برفض حضارة الآلة». ويسايره فى ذلك الفيلسوف الهندى الماركسى «مينون» فى بحث بعنوان «الإنسان والآلة ومستقبل البشرية» إذ هو يرى أن كلا من غاندى وماركس قد أصاب فى فهم العلاقة بين الإنسان والآلة عندما تصور أن الآلة يجب أن تكون خادمة للإنسان وليست سيده. والآلة تكون هى السيد عندما تنفصل الثقافة عن الطبيعة، ذلك أن الطبيعة تقرب بين البشر. أما الثقافة عندما تنفصل عن الطبيعة فإنها تشد تحكم أصحاب الملكية الخاصة فتبعد بين الإنسان وأخيه الإنسان، وتقر مصطلحات معينة مثل «القوة هى الحق»، و«الحق الإلهى المقدس» و«ديمقراطية الملك» و«حتمية اقتصاد السوق»، وعندما تطعمت البشرية بهذه المصطلحات تأسست الشركات عابرة القوميات. ومن أجل أن تصبح هذه المصطلحات مؤثرة عاطفياً أنشئت مؤسستان: إحداهما تدعو إلى حرية ومبادئ الإعلام والثانية تدعو إلى خلاص الأرواح، ومن ثم تحولت الحياة إلى سلعة تجارية. وهذه هى نتائج الرأسمالية ولا خلاص من هذه النتائج إلا بتغيير العلاقة بين الآلة والإنسان بحيث تمتنع الآلة عن قهر الإنسان ومنعه من الإبداع ودفعه إلى الانتحار.

وإذا كانت هذه هى العلاقة الحميمة بين غاندى وماركس فماذا كانت العلاقة بين غاندى والأحزاب الشيوعية؟

هذا السؤال طرحه أمبودريسا فى بحث بعنوان «التكامل والتناقض بين الحركة الغاندية والحركة الشيوعية الهندية». يقول: «إنه فى الوقت الذى أصبح فيه غاندى رعيماً سياسياً تكونت الجماعات الشيوعية فى بومباي وكلكتا وينجاب ومدراس. وكانت العلاقة بينها

وبين غاندى تترنح بين الحب والكراهية؛ الحب من حيث إن كلا منهما يشد الاستقلال ومصلحة رجل الشارع، والكراهية من حيث إن غاندى لا يتسامح مع أى شكل من أشكال العنف حتى لو كان متجهاً نحو عدو قومى. ثم إن غاندى كان يريد التخلص من الحكام البريطانيين مع المحافظة على الطبقة الهندية الحاكمة، أما الشيوعيون فكان شعارهم «العنف إذا كان ممكناً والعنف عند الضرورة». وضرورة العنف مناقضة لمبدأ غاندى «أهمسا» أى المقاومة السلبية أو اللاعنف. كما أنهم كانوا يشدون التخلص من الحكام البريطانيين والطبقة الهندية الحاكمة فى وقت واحد.

والسؤال إذن:

لماذا لم يوحد غاندى بين الحكام البريطانيين والطبقة الهندية الحاكمة كما يوحد بينهما الشيوعيون الهند؟

جواب هذا السؤال فى بحث باندى بعنوان «الحضارة الإنسانية الغاندية فى القرن الواحد والعشرين». يقول غاندى: «إن الحكومة البريطانية فى الهند تشكل صراعاً بين الحضارة الحديثة التى هى مملكة الشيطان والحضارة القديمة التى هى مملكة الله». ويقول عن البرلمان البريطانى: «إنه امرأة عاهرة بل امرأة عقيم». ومعنى ذلك أن ثمة تناقضاً بين الحضارة الغربية الحديثة والحضارة الهندية القديمة. وهذا التناقض قد أوضحه «دشراث سنج» فى بحث بعنوان «مفهوم غاندى عن الحضارة الحقيقية» حيث يرى أن الحضارة الغربية الحديثة مادية لأنها تستعين بقوانين المادة لاختراع أدوات التدمير. ولهذا فهى تمثل قوى الشر والظلام وتبشر بالعنف. أما الحضارة الهندية القديمة فهى روحية ومهتمة باكتشاف القوانين الروحية التى جوهرها القوة الإلهية، وتبشر باللاعنف ولا تتجاهل الثقافات الأخرى. وهنا يقول غاندى: «إن دينى يعنى من السقيل من شأن الثقافات الأخرى أو تجاهلها... إنى أرغب فى أن تهب على بيتى ثقافات العالم من غير قيود، ولكنى أرفض أن تقتلعنى من جذورى إحدى هذه الثقافات. وعلى الرغم من هذا الرفض إلا أن غاندى يقول: «ليس فى إمكان أية ثقافة أن تعيش إذا حاولت حذف الثقافات الأخرى».

وإذا كانت الحضارة الهندية القديمة تسم بأنها حضارة روحانية فماذا تعنى الروحانية؟
الروحانية، عند غاندى، تعنى الروح، والروح هو ذلك الكائن الأخلاقى الذى يمد الجسد الإنسانى بالمعلومات، وهو غير قابل للفناء. وبالتالي فإن التقدم الروحى هو الذى يقضى إلى تحقيق تلك الماهية التى لا تقبل الفناء. وتأسيساً على ذلك فإن جميع الأنشطة - بما فيها النشاط العلمى - ينبغى أن تكون موجهة نحو تقدم الروح. ومعنى ذلك أن غاندى يؤلف بين العلم والروحانية. العلم محكوم بالعقل والروحانية بالإيمان. ومن هنا يمكن تحديد «قيمة غاندى ومغزاها فى العالم المعاصر» وهو عنوان بحث «بريتى سنها» الذى يرى أن تعاليم غاندى هى التى فى إمكانها مواجهة الإرهاب الذى يرهب عالم اليوم. ويرى أيضاً أن الإرهاب قد تكون غايته نبيلة، ولكن وسيلته العنف، ولهذا فهو مُدان. والايديولوجيا الغاندية هى وحدها الكفيلة بمواجهة الإرهاب لأنها ترفض الأصولية الدينية التى ملأت الدنيا بالدماء، وتدعو إلى انفتاح الأديان بعضها على بعض، إذ الأسماء المتباينة لله هى صفات، ولكن الله واحد. يقول غاندى: «إننى أحاول رؤية الله من خلال خدمة البشرية لانى أعلم أن الله لا هو فى السماء ولا هو فى الأرض وإنما هو موجود فى داخل كل منا. وقد تصدر هذا القول برنامج الندوة. ومن شأن هذه العبارة أن تفضى إلى تبنى العلمانية، أى من شأنها أن تمنع الفكر الدينى من التشريع لما هو دنيوى. بيد أن هذه النتيجة لم يكن فى الإمكان إقرارها فى بحوث فلاسفة الهند وعلى الأخص فى بحث حاكم تريورا بدعوى أن العلمانية من سمات الحضارة الغربية الحديثة.

وفى تقديرى أن إشكالية غاندى تقوم فى قناعته بأن ثمة علاقة جوهرية بين الحضارة الغربية والاستعمار، وحقيقة الأمر أن المسألة ليست كذلك. فالحضارة الغربية هى فى حقيقتها حضارة ذات طابع إنسانى لأنها قد اتخذت من العقل سلطاناً لا يعوله أى سلطان. ولا أدل على ذلك من أنها استطاعت هزيمة أية سلطة حاكمة غير مستتيرة على نحو ما حدث فى العصر الوسيط حيث تحالفت سلطة حاكمة متخلفة مع نظام إقطاعى. فقد بزغ عصر النهضة ومن بعده عصر التنوير وما تبعه من ثورة علمية وتكنولوجية. ومن ثم يمكن القول بأن الاستعمار الغربى سمة عرضية فى الحضارة الغربية. أما إقرار العلاقة الجوهريّة

بين الحضارة الغربية والاستعمار فمن شأنه أن يقضى إلى هذه الثنائية التى توهمها غاندى بين مملكة الشيطان وهى الحضارة الغربية ومملكة الله التى هى الحضارة الهندية القديمة. وهى ثنائية تذكرنى بثنائية سيد قطب بين مجتمع جاهلى ومجتمع إسلامى أو بين مادية وروحانية. ومن شأن هذه القسمة الثنائية أن تفرز أصولية دينية ترفض المجتمع المعاصر بما يتطوى عليه من انفجار معرفة وثورة كومبيوتر، وترى من حقها قتل كل من ينحاز إلى الحضارة الغربية، ومن ثم تصبح السلطة العليا للإرهاب، ويصبح «رجل الشارع» محكوماً بهذه السلطة وموجهاً منها. ولهذا لم يستطع غاندى أن يفلت من النتيجة - المأساة لهذه القسمة الثنائية وما يترتب عليها من بزوغ أصولية دينية. فقد كان زعيماً جماهيرياً بلا منازع، ولكن لم يعمل على تنوير الجماهير بل انساق وراء تراثها من غير نقد لما يحويه هذا التراث من خرافات ظناً منه أن مقاومة الاستعمار لا تحتل مثل هذا النقد. ولا أدل على ذلك من هذا الخطاب الذى أرسله غاندى إلى تولستوى فى أول أكتوبر ١٩٠٩ جاء فيه أنه قد وقع فى يد غاندى نسخة من رسالة أرسلها تولستوى إلى أحد الهندوس فى شأن الاضطرابات الحادثة فى الهند. وقد رغب هذا الهندوسى طبع ٢٠٠٠ نسخة من هذه الرسالة بعد ترجمتها. وقد أراد غاندى أن يتأكد من تولستوى أن هذه النسخة ماثلة للأصل المفقود.

ثم استطرد غاندى قائلاً لتولستوى: إنه - أى تولستوى - يريد إقناع القارىء بفساد الاعتقاد فى تناسخ الأرواح، وهو اعتقاد يدين به الملايين فى الهند وفى الصين. ويطلب غاندى من تولستوى حذف هذه العبارة من الخطاب حتى يمكن توزيعه. وقد رد تولستوى على خطاب غاندى فى ٧ أكتوبر ١٩٠٩ يؤكد فيه أن رسالته إلى الهندوسى هى رسالته، ولكنه يمتنع عن حذف العبارة المطلوبة. ويترك لغاندى حرية التصرف.

ومع ذلك أطلق هندوسى ثلاث رصاصات على غاندى فخر على الأرض بعد الرصاصة الثالثة وسقط ميتاً فى ٣٠ يناير ١٩٤٨. ومازالت الدماء تسيل فى الهند برصاص الأصوليات الدينية التى تهيمن على الهند وعلى جارتها باكستان.

خطاب غاندى إلی تولستوى
(لندن - اول اکتوبر ۱۹۰۹)

I have felt if a general competition for an essay on the "Ethics & Efficacy of Passive Resistance" were invited, it would popularise the movement and make people think. A friend has raised a question of morality in connection with the proposed competition. He thinks that such an invitation would be inconsistent with the true spirit of passive resistance, and that it would amount to buying opinion. May I ask you to favour me with your opinion on the subject of morality! and if you consider that there is nothing wrong in inviting contributions I would ask you also to give me the names of those whom I should specially approach to write upon the subject.

There is one thing more, with reference to which I would trespass upon your time.

A copy of your letter addressed to a Hindoo, on the present unrest in India, has been placed in my hands by a friend. On the face of it, it appears to represent your views. It is the intention of my friend at his own expense, to have 20,000 copies printed & distributed and to have it translated also. We have, however, not been able to secure the original, and we do not feel justified in printing it, unless we are sure of the accuracy of the copy and of the fact that it is your letter. I

venture to enclose herewith a copy of the copy, and I should esteem it a favour if you would kindly let me know whether it is your letter, whether it is an accurate copy and whether you approve of its publication in the above manner. If you will add anything further to the letter, please do so. I would also venture to make a suggestion. In the concluding paragraph you seem to dissuade the reader from a belief in reincarnation. I do not know whether (if it is not impertinent on my part to mention this) you have specially studied the question. Reincarnation or transmigration is a cherished belief with millions in India, indeed in China also. With many one might almost say it is a matter I experience and no longer a matter of academic acceptance. It explains reasonably the many mysteries of life..

ردتولستوی علی خطاب غاندی

۷ اکتوبر ۱۹۰۹ م

I have just received your most interesting letter which has given me great pleasure. God helps our dear brothers and coworkers in the Transvaal. That some struggle of the tender against the harsh of meekness and love against pride and violence, is every year making itself more and more felt here among us also, especially, in one of the very sharpest of the conflicts of the religious law with the worldly laws in refusals of military service. Such refusals are becoming ever more and more frequent.

The letter to a Hindu was written by me, and the translation is a very good one. The letter of the book about Krishna shall be sent you from Moscow.

As to the word reincarnation I should not myself like to omit it, for, in my own opinion, belief in reincarnation can never be as firm as

belief in the soul's immortality and in God's justice and love. You may, however, do as you like about omitting it. The translation into, and circulation of my letter in the Hindoo language, can only be a pleasure for me.

A competition, i.e. an offer of a monetary inducement, in connection with a religious matter, would, I think, be out of place. If I can assist your publication, I shall be very glad.

I greet your fraternity, and am glad to have intercourse with you.

فولتير ثمرة عصره(*)

فى رأى معاصريه هو كاتب عظيم وشاعر ينافس الشعراء الكلاسيكيين. ولكنه فى رأى قراء عصره رائد من رواد التنوير، فقد كانت غايته تنوير مواطنيه بمنتجات الفلسفة والعلم والأدب، وحثهم على نقد نسق القيم السائد، وتوجيه انتباههم إلى الثقافة الأوروبية وعلى الأخص الثقافة الإنجليزية. ففى عام ١٧٣٤ أصدر كتاب «رسائل فلسفية» عرض فيه للثقافة الإنجليزية حيث كان قد أقام ثلاث سنوات فى إنجلترا (١٧٦٦ - ١٧٢٩). وخصص الرسالة الأخيرة لمعارضة الفيلسوف الفرنسى بليزيسكال الذى أخذ على نفسه أن يقنع الزنادقة بضرورة اعتناق الدين المسيحى. وهذا موضوع كتابه «الخواطر» ووسيلته فى الإقناع ليست فى البراهين الميتافيزيقية على وجود الله لأنها «من البعد على استدلال الناس ومن التعقيد بحيث لا تؤثر إلا قليلاً. وإذا أقنعت بعضهم فليس يدوم اقتناعهم إلا اللحظة التى يرون فيها البرهان، وبعد ساعة يداخلهم الخوف أن يكونوا قد أخطأوا». ولهذا فإن وسيلته فى الإقناع الاستغناء عن الميتافيزيقيا والرجوع إلى النفس والنظر فى حالة الإنسان. والإنسان، فى رأى بسكال، مزيج غريب من حقارة وعظمة. فمن الناحية الواحدة ماهو إلا قصبة وأضعف مخلوق فى الطبيعة. حالما يحاول الإحاطة بالطبيعة يفضل فى لامتناهين: اللامتناهى فى الكبر واللامتناهى فى الصغر، والإنسان نفسه لامتناه فى الصغر بجانب الفضاء اللامتناهى وسكونه المروع. ويخرج من هذه المحاولة بأن لا نسبة بينه وبين الطبيعة وأن العلم ممنوع لامتناع الوقوف على جميع العلل والمعلولات. بيد أن الإنسان، بخلاف الناحية الأخرى، إذا كان قصبة فإنه قصبة مفكرة. وإذا كان الكون يحتويه فإنه يفكره. يحتوي الكون

ويعلم ما للكون من ميزة عليه والكون لا يدري من هذا شيئاً. ويخلص بسكال من ذلك إلى أن التناقض في طبيعة الإنسان يدور على العظمة والحقارة.

ويرفض فولتير هذه الحواطر قائلاً: «حتى لو سلمنا بوجود التناقضات التي يدلل عليها بسكال في الإنسان لم يكف هذا التدليل على حقيقة المسيحية. إذ أننا نجد في الديانات الوثنية أيضاً أساطير تكون طبيعتنا من عناصر متناقضة. ثم إن حجة بسكال في رأى فولتير، ترجع إلى اعتبار المسيحية مذهباً متفوقاً على سائر المذاهب، ولا تبرهن على أن المسيحية الدين الحق. وما للتناقضات في الإنسان إلا العناصر الضرورية المركبة له من خير وشر، ولذة وألم، وهوى وعقل».

يبد أن إنكار المسيحية لا يعنى - عند فولتير - إنكار وجود الله، فقد كان مؤمناً بالله، ودليله على وجوده مشتق من الدليل الغائي. يقول «حين أرى ساعة يدل عقربها على الزمن استنتج أن موجوداً عاقلاً رب لوالها لهذه الغاية. وكذلك حين أرى لوالب الجسم الإنسانى استنتج أن موجوداً عاقلاً رب هذه الأعضاء، وأن العينين أعطيتا للرؤية. واليدين للمقبض». ومن ثم فإن الإنسان في الطبيعة الخالصة هو خاضع لقوانين ولا مجال للمعجزات لأنه ليس من العقول أن يصنع الله القوانين ثم يخرقها. فهذا ضرب من السخف. ولا مجال كذلك للعناية الإلهية. وهذا هو الدين الطبيعى.

وقد استند فولتير في الدعوة إلى الدين الطبيعى إلى كل من جون لوك وإسحق نيوتن. فعون لوك في كتابه «محاولة في الفهم الإنسانى» (١٦٩٠) نحى مذهب الأفكار الفطرية لى يعرض مذهبه الحسى. فالنفس، فى الأصل، لوح مصقول لم ينقش فيه شئ والتجربة هى التى تنقش فيها المعانى والمبادئ. فعلى الفيلسفة أن تنقش بما يدرك بالملحظة والاستقرار، وإن تعدل عن المسائل الميتافيزيقية، وتكتفى بالدين الطبيعى. أما نيوتن فقد جاء اكتشافه لقانون الجاذبية الأرضية مؤيداً للمذهب الألى. والله لا يفعل سوى أن يغمز بأهبعه الكون فيتحرك بعد ذلك طبقاً للقوانين.

وما فعله كل من لوك ونيوتن كان تمهيداً لإعادة النظر فى الحق الإلهى للحاكم، وفى

العلاقة بين الدولة والكنيسة، ومن ثم لإعادة النظر فى إتهام كل من يخرج عن المألوف بأنه «مرطيق» الأمر الذى أفضى إلى بزوغ ألفاظ جديدة مثل لفظ «التسامح» الذى ألف عنه لوك «رسالة فى التسامح» كما ألف «فى الحكومة المدنية»، و«معقولة المسيحية». وخلاصة الأفكار فيها وجوب الفصل بين الدولة والكنيسة لأن هدف الدولة الحياة الأرضية، وهدف الكنيسة الحياة السماوية. ومن ثم فالمجتمع المدنى غير قائم على مصالح الكنيسة وليس للدولة أن تراعى العقيدة الدينية فى التشريع، ولا محل للقول بدولة مسيحية. ومن هنا شاعت عبارة «الحرب على التراث» على نحو تعبير بول هازار فى التمهيد للكتابة عن «العقلانيين» فى كتابه «العقل الأوروبى ١٦٨٠ - ١٧١٥»، حيث يقول: «ثمة شخص غامض اسمه العقل حاول أن يقتحم الجامعات بعنف. وكان مهيباً للمعركة وفى الإطاحة بأرسطو، واستثناف الحياة على أساس نظيف. هذا العقل لم يكن مجهولاً. إنه فى كل العصور، ولكنه فى هذا العصر جاء على أنه قوة بلا حدود. كان فيما مضى هو القوة التى تميز الإنسان من الحيوان ولكنه الآن ظهر كقوة معرفية بلا حدود، أى قوة معرفية جسورة تفحص المسائل وتتساءل وتشكك فيما هو غامض أو خفى لكى تزيل الظلال وتلقى الضوء على العالم». وتأميماً على ذلك أدرك العقل أن سبب وقوعه فى الأخطاء احترامه للسلطة، وتجاهله للأحكام العاطفية للجماهير التى أفسدت النوع الإنسانى. ومن هنا أهمية فولتير التى أشار إليها كوندراييه فى قوله بأن «فولتير يعد واحداً من أولئك الذين كرسوا حياتهم لاقتضاء أثر الأحكام العاطفية فى الأماكن الخفية التى يحميها الكهنة والمعلمون والحكومات». ولا أدل على ذلك مما كتبه فولتير فى كتابه «عنون أو الحكمة الإنسانية» (١٧٤٧) حيث يصف إنساناً قرر أن يكون حكيماً بلا منازع فلا يستسلم للهوى، ويهجر ملذات الحياة، ولا يسترشد إلا بالفعل. والنتيجة تثير الشفقة. فقد أصبح عنون بانساً، ثم لاح له روح طيب وعده بالخلاص، ولكن بشرط التنازل عن مقصده السخيف وهو أن يكون حكيماً بلا منازع.

وفى كتابه «العالم على نحو ما هو سائر أو رؤية بابوك» (١٧٤٦) يتخيل فولتير أن ملكاً عظيماً أمر بابوك بأن يذهب إلى عاصمة الإمبراطورية الفارسية ليراقب نشاط البشر

وعاداتهم ثم يقدم تقريراً يتوقف عليه إما الإبقاء على العاصمة وإما تدميرها . وقد جاء بالتقرير سيادة الإفراط والرشوة والتهب . ولكن جاء به أيضاً عظيمة المدينة . فقد أحضر بابوك مع التقرير مثالاً صغيراً من صنع فنان مشهور وقدمه إلى الملك قائلاً: «هل تكسر هذا التمثال الجميل لأنه ليس مصنوعاً من الذهب؟» ، وفهم الملك مغزى السؤال ثم قرر عدم تصويب أخطاء المدينة وترك العالم يسير كما هو سائر لأنه إذا لم يكن كل شيء جميلاً فكل شيء مقبول . وكان هذا هو رأى فولتير فى الحياة الدنيوية حيث ينبغي سيادة التسامح بدلاً عن التزمّت والتعصب ، ومياداة التعددية بدلاً عن الواحدية . ولهذا فهو يرى أنه لا سبيل أمام الملل والنحل سوى التسامح . «فالتسامح هو أول قانون من قوانين الطبيعة» على حد تعبيره . وإذا انعدم التسامح بين الملل والنحل شاعت الدوجماطيقية ، أى شاع التوهم فى امتلاك الحقيقة المطلقة . ومن ثم يمكن القول بأن الدوجماطيقية عدو فولتير بل عدو عصر فولتير . وإذا كان عصر فولتير هو عصر التنوير فالدوجماطيقية عدو التنوير . ولهذا كان من الطبيعى أن يكون فولتير على علاقة حميمة مع مفكرى التنوير من أمثال ديدرو ودولباك باستثناء روسو . فقد كان روسو يغار من فولتير وينقم عليه . وقد تعددت التأويلات لفهم جذور هذه الغيرة وهذه النقمة . وقد يسهم تعليق «كارل بارث» اللاهوتى الكلفينى فى القرن العشرين فى فهم هذه الجذور إذ يرى أن ليس ثمة حسنة واحدة تذكر لروسو سوى أنه كان يصاب بالجنون من تصور أن فولتير أصبح موضع إعجاب من معاصريه . وحيث أن كارل بارث لاهوتى فأغلب الظن أن مسألة سوء الطوية بين روسو وفولتير مردودة إلى رؤية كل منهما للدين المسيحى . ففولتير ينكر المسيحية ، وروسو يعلمن المسيحية .

هوامش شخصيات فلسفية

• رؤيتي ليوسف كرم

- (*) ألقى هذا البحث في مؤتمر «مدرسة الإسكندرية عبر العصور» . يوليو ١٩٩٤ بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية .
- (١) «العقل والوجود» ، دار المعارف ١٩٥٦ ، ص ٦٠ .
- (٢) الطبيعة وما بعد الطبيعة ، دار المعارف ١٩٥٩ ، ص ١٢٧ .
- (٣) تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، دار الكتاب المصري ١٩٤٦ ، ص ٥ - ٦ .
- (٤) تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، ص ٦ - ٧ .
- (٥) المرجع السابق ، ص ٨٤ .
- (٦) المرجع السابق ، ص ١٣٨ .
- (٧) المرجع السابق ، ص ١١٨ .
- (٨) المرجع السابق ، ص ١٧٢ .

• رؤيتي ليوسف مراد

- (*) ألقى هذا البحث في المؤتمر السنوي الأول لعلم النفس للجمعية المصرية للدراسات النفسية ، إبريل ١٩٨٥ .
- (١) تقرير بالفرنسية محفوظ بمكتبي .
- (٢) مراد وهبه ، يوسف مراد واللذهب التكاملي .
- (٣) يوسف مراد ، شفاء النفس ، القاهرة ، دار المعارف ، ط ٢ ، ١٩٥٣ .
- (٤) يوسف مراد ، القراءة عند العرب ، وكتاب «القراءة» لفخر الدين الرازي ، ترجمة وتقديم مراد وهبه ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٢ .
- (5) Y. Mourad, L'Eveil de l'Intelligence, P.U.F. Paris.
- (٦) هنري فالون ، أثر الآخر في تكوين الشعور بالذات ، مجلة علم النفس ، أكتوبر ١٩٤٦ ، ص ٢٥٢ - ٢٦٧ .
- (٧) مراد وهبه ، يوسف مراد واللذهب التكاملي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ ، ص ٤٢٨ .

• رؤيتي لـ زكي نجيب محمود

- (*) مجلة إبداع، القاهرة، أكتوبر ١٩٩٣.
- (١) جريدة الأهرام ١/٢٣/ ١٩٨٤.
- (٢) زكي نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، ١٩٨٣.
- (٣) زكي نجيب محمود، الشرق الفتنان، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الإقليم الجنوبي ١٩٦٠، ص ١٢٨.
- (٤) نفس المرجع، ص ١٠٤، ١٠٥.
- (٥) الغزالي، تهافت الفلاسفة، دار المعارف ١٩٨٧، ط ٧، ص ٣٠٧.
- (٦) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق ١٩٧١، ص ٣١٣.
- (٧) نفس المرجع، ص ٣٢٠.
- (٨) نفس المرجع، ص ٣٢١.
- (٩) زكي نجيب محمود، ابن رشد في تيار الفكر العربي، من كتاب مهرجان ابن رشد، الجزائر ١٩٧٨، ص ٦.
- (١٠) زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق ١٩٧٦، ص ٢٤١، ٢٤٢.
- (١١) نفس المرجع، ص ٢٤٢.
- (١٢) زكي نجيب محمود، أصحاب السنين، دار الشروق ١٩٩٢، ص ٢٠.

• رؤيتي لـ عبد الرحمن بدوي

- (*) مجلة إبداع، القاهرة، أكتوبر ١٩٩٥.
- (١) عبد الرحمن بدوي، آتيتشه، مكتبة النهضة العربية، القاهرة. ١٩٣٩، ص ١٣٥.
- (٢) المرجع السابق، ص ١٤٥، ١٤٦.
- (٣) المرجع السابق، تصدير عام.
- (٤) المرجع السابق، ص ٢٤٤.
- (٥) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان ١٩٨٤، ص ٣٠٠.
- (٦) عبد الرحمن بدوي، «الزمان الوجودي»، دار الثقافة، بيروت ط ٣، ١٩٧٣، ص ٢١٠.
- (٧) المرجع السابق، ص ٢٦١.
- (٨) عبد الرحمن بدوي، «من تاريخ الإلحاد في الإسلام»، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٥، تصدير عام.
- (٩) يوسف مراد، تعليق على الزمان الوجودي في مجلة علم النفس، يونيو ١٩٤٥، ص ٨٠.

• العقاد وأهوال العقل

- (*) التي هذا البحث في تدو «جوته» في مصر الحديثة التي نظمتها اللجنة المصرية للجمعية الفلسفية الانترناسيونية، مارس ١٩٩٠.
- (١) عباس محمود العقاد، أنا، دار المعارف، ١٩٦٤، ص ٢٩.
- (٢) نفس المرجع، ص ٢٤٤.

- (٣) عباس محمود العقاد، حياة قلم، دار المعارف، ١٩٦٤، ص٢٣.
- (٤) عباس محمود العقاد، رجال عرفتهم، دار المعارف ١٩٦٣، ص١٠٧.
- (٥) المرجع السابق، ص٧٠٢ و ٧٠٣.
- (٦) المرجع السابق.
- (٧) ابن رشد، فصل المقال وتتميم ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الجزائر، ص٣٤.
- (8) Ibid, p. 129.
- (9) Karl Victor, Goethe, the Thinker, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1950, p. 14.
- (١٠) العقاد، حفرية جيئ، مكتبة دار الحرية، القاهرة ١٩٦٠، ص٥٥.

• رؤية هندية لمهاتما غاندي

(*) مجلة إبداع، القاهرة، نوفمبر ١٩٩٥.

• فولتير.. ثمرة عصر

(*) مجلة إبداع، القاهرة، أغسطس ١٩٩٤.



ابن رشد

ابن رشد والتنوير^(٥)

عنوان هذا المقال يدل على أن ثمة علاقة بين ابن رشد والتنوير.

فما هي هذه العلاقة؟

الجواب عن هذا السؤال يلزم منه أن تكون نقطة البداية لتحديد معنى التنوير.

فما هو التنوير؟

حركة فلسفية نقطة بدايتها موضع خلاف بين المؤرخين. بول هزار في كتابه «أزمة الضمير الأوروبي» يرد التنوير إلى النصف الثاني من القرن السابع عشر. وكريستوفر هل في كتابه «الأصول الثقافية للثورة الإنجليزية» يرى أن أفكار التنوير في إنجلترا كانت ذاتمة في القرن السادس عشر. ويتر جراي في كتابه «التنوير» يرد التنوير إلى اليونانيين ودليله على ذلك قول ديدرو أن طاليس «أول الفلاسفة الطبيعيين الأقدمين (٦٢٤ - ٥٤٦ ق. م) هو أول مَنْ أدخل المنهج العلمي في الفلسفة، وهو أول مَنْ يستحق لقب «فيلسوف» وكل مَنْ جاء بعده اتخذ من العقل ناقداً لذاته.

ومهما يكن من أمر هذا التباين في أصل التنوير فالرأي الشائع والمألوف أن القرن الثامن عشر هو عصر التنوير، وهو عصر من صنع «الفلاسفة». وإن كان «الفلاسفة» قد مجدوا العقل، مثل اليونانيين، إلا أنهم تميزوا بفصل الفلسفة عن الميثافيزيقا التقليدية. فالعقلانية القديمة لم توفق في الربط بين العقل والحياة اليومية، ومن ثم انفصلت عن الوقائع العينية للحياة الحقيقية. وإذا كان التنوير معترفاً بأن يكون هو «عصر الفلسفة» فالفلسفة هنا، ليست

هى الفلسفة بالمفهوم التقليدى، وإنما هى رؤية وضعية لنسق العالم، ولأنحاء الوجود الإنسانى فتؤسس العلوم والفنون على مبدأ العلية دون مجاوزة هذا العالم، ومن ثم يهتم الفيلسوف بالحياة فى هذه الدنيا، وليس بالبحث عن الحقائق الأزلية فيربط بين العقل والوقائع العينية.

وقد عبر كانط عن روح التنوير فى مقال له بعنوان «جواب عن سؤال: ما التنوير؟». جاء فيه أن شعار التنوير «كن جريئاً فى إعمال عقلك». وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن التنوير يعنى ألا سلطان على العقل إلا العقل ذاته.

والسؤال إذن: ما رأى ابن رشد فى سلطان العقل؟

إن ثمة مقولة محورية فى فلسفة ابن رشد هى مقولة «التأويل» وهو يعرفها بأنها «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية». وهو يقول ذلك فى شأن العلاقة بين الشريعة والبرهان العقلى. يقول: «فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكنت عنه الشرع أو نطق به. فإن كان مما سكنت عنه فلا تعارض هناك. وهو بمنزلة ما سكنت عنه من الأحكام فاستتبها الفقيه بالقياس الشرعى. وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً فإن كان موافقاً فلا قول هناك، وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله».

هذا مع ملاحظة أن التأويل، عند ابن رشد، من شأن الراسخين فى العلم وليس من شأن الجمهور «لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان به مالا يوجد عند غير أهل العلم.. أما الجمهور فيمتنع عليه هذا العلم». ومن هنا فإن التأويل يخرق الإجماع، إذ لا يتصور فيه إجماع. ولهذا يمتنع تكفير المؤول. ولهذا فقد غلط الغزالي عندما كثر الفلاسفة من أهل الإسلام مثل الفارابى وابن سينا فى كتابه «تهافت الفلاسفة».

ولكن ماذا يعنى تكفير الفلاسفة؟

يعنى أن الذى يكفر هو الذى يشوهه أنه مالك للحقيقة المطلقة. وهذا الوهم هو الذى يحد من سلطان العقل. وقد أراد ابن رشد إزالة سلطان هذا الوهم بحيث لا يبقى سوى سلطان العقل. وهذا هو جوهر التنوير. ومن هنا يمكن القول بأن ما حدث لابن رشد من إحراق كتبه ومحاكمته ونفيه مردود إلى دعوته إلى التأويل على نحو ما ارتآه. وإثر نفيه صدر المنشور التالى لمنع الفلسفة وكتبها وتحذير الناس منها. وهذا جزء من المنشور:

«قد كان فى سالف الدهر قوم خاضوا فى بحور الأوهام، وأقر لهم عوامهم بشفوف عليهم فى الأفهام حيث لا داعى يدعو إلى الحى القيوم، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم. فخلدوا فى العالم صحفاً مالها من خلاق، مسودة المعانى والأوراق، يُعدها من الشريعة بعد المبشرين. وتبايتها تباين الثقلين يؤمنون أن العقل ميزانها والحق برهانها. وهم يتشعبون فى القضية الواحدة فرقاً، ويسيرونها شواكل وطرفاً. ذلك بأن الله خلقهم للنار».

وما حدث لابن رشد حدث لغيره من المفكرين فى العالم الإسلامى. فقد أصدر فرح أنطون كتاباً بعنوان «ابن رشد وفلسفته» وأهداه إلى «العقلاء فى كل ملة وكل دين فى الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين فى عصر كهذا العصر فصاروا يطلبون وضع ألبانهم جانباً فى مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقياً. ومجاراة تيار التمدن الأوروبى الجديد لمزاحمة أهله وإلا جرفهم جميعاً وجعلهم مسخرين لغيرهم». ثم يستطرد فرح أنطون شارحاً اهتمامه بابن رشد فيرد هذا الاهتمام إلى تصوره ضرورة فصل السلطة الزمانية عن السلطة الدينية.

ومغزى هذا الإهداء وهذا الاهتمام هو الدعوة إلى نشر العلمانية التى تعنى، فى رأى، «التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق».

وقد اعترض الشيخ محمد عبده على هذه الدعوة إلى العلمانية بدعوى أن فصل الدين عن الدولة ليس فقط غير مرغوب فيه، بل إنه أمر محال لأن الحاكم لا يمكنه التجرد من دينه مع وجود الفصل بين السلطتين. وقد سجل الأستاذ الامام اعتراضاته فى مجلة «المنار»

التي كان يحورها رشيد رضا. وبعد الحوار بين فرح أنطون والأستاذ الامام بأربع سنوات أغلقت مجلة «الجامعة» التي كان يحورها فرح أنطون.

وفي عام ١٩٢٥ نشر الشيخ على عبد الرزاق كتابه «الإسلام وأصول الحكم» أثار فيه سؤالاً هاماً: هل الخلافة ضرورة؟ بيد أن هذا السؤال ينطوي على سؤال أهم: هل ثمة حكم إسلامي في تاريخ العالم الإسلامي؟ وكان جواب الشيخ على عبد الرزاق أن ليس ثمة حكومة إسلامية في هذا التاريخ، ومن ثم فالخلافة من حيث هي مفهوم ديني خطأ. يقول: «إن السلاطين قد روجوا لهذا الخطأ الذي ساد بين الناس من أن الخلافة مركز ديني ليتخذوا من الدين درعاً يحمي عروشهم، ويلوذ الخارجين عنهم. وما زالوا يروجون له من طرق شتى حتى أفهموا الناس أن طاعة الأئمة من طاعة الله، وعصيانهم من عصيان الله.

وإثر نشر هذه الأفكار قررت هيئة كبار العلماء محاكمة الشيخ على عبد الرزاق. وأهم ما جاء في قرار الاتهام قول هذا الشيخ أن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده كانت لا دينية. وقد صدر الحكم بإجماع الآراء بإخراج الشيخ على عبد الرزاق من زمرة العلماء. وقد أيد الحكم رشيد رضا في مجلة «المنار» وحتى الذين دافعوا عن الشيخ على عبد الرزاق من أمثال العقاد ومنصور فهمي وسلامة موسى لم يقرنوا دفاعهم بالدعوة إلى العلمانية ولكن بالدعوة إلى حرية الرأي المكفولة في الدستور.

وهكذا يمكن القول بأن إعلان سلطان العقل مقولة متعثرة منذ ابن رشد. ولهذا فقد ظل ابن رشد مستغرباً عن العالم الإسلامي. فابن كثير يقول إن علوم الأوائل وهي الفلسفة اليونانية لم يوافق عليها العقل الإسلامي. ومنطق أرسطو توقفت دراسته عند نهاية «التحليلات الأولى»، وأهل السنة قاوموا مدرسة الفارابي. ويذهب على سامي النشار إلى القول بأن الرشدية ترف عقلي لم يؤثر في مجتمع المسلمين.

ويقرر كوربان أن الرشدية مرت مرور الكرام في الشرق وعلى الأخص في إيران. وفي الفقرة التالية لهذه العبارة يذكر أن الفصل بين الفلسفة واللاهوت يفترض مسبقاً الفكر العلماني وهو فكر غير وارد في الإسلام لأن الإسلام ليس لديه ظاهرة «الكنيسة» بكل ما

تنطوى عليه من نتائج. وادى بور فى كتابه «تاريخ الفلسفة فى الإسلام» يهتم ابن رشد بالإحاد لمخالفته علوم العقائد فى الديانات الثلاث الكبرى فى عصره.

هذا ما حدث لابن رشد فى العالم الإسلامى فماذا حدث له فى العالم الأوروبى؟

فى القرن الثانى عشر أشير على فردريك الثانى بتكوين مجموعة من الباحثين لترجمة مؤلفات ابن رشد لتكون سنداً له فى توجيه صراعه مع السلطة الدينية. وبعد الترجمة دار صراع حول أفكار ابن رشد فظهرت الأرسطوطالية الرشدية فى كلية الآداب البارسية بين أولئك الذين يعتبرون تأويل ابن رشد للمذهب أرسطو أصدق صورة له وأكمل مظهر للعقل. وأكبر اسم فيهم سيجير دى برابان الذى يقول عن ابن رشد إن فلسفته تمثل حكم العقل الطبيعى. وهو لهذا يتفق معه فى أن الشرع موضوع للجمهور وهو أدنى مرتبة من الفلسفة. وكلما نجم خلاف بين الشرع والفلسفة وجب تأويل الشرع وحمله على المعنى المطابق للفلسفة مع ترك الجمهور على اعتقاده. وترتب على ذلك أن أصبحت حياة سيجير دى برابان سلسلة من اضطرابات عنيفة أهمها ذلك الاضطراب الذى قام حين أنكر أسقف باريس القضايا الرشدية عام ١٢٧٠ فمضى برابان فى تعليمه وضم إليه فريقاً هاماً من أساتذة الكلية وطلابها، وذهبوا إلى حد انتخابه عميداً. والغالبية تقاومهم حتى حظر الأسقف فى ١٨ مارس ١٢٧٧ تعليم جملة قضايا عدما خطرة على الدين منها وحدة العقل الفعال التى دعا إليها ابن رشد.

وفى مواجهة هذه الرشدية اللاتينية أصدر ألبرت الأكبر رسالة «فى وحدة العقل رداً على ابن رشد» حررها بإشارة من البابا عام ١٢٥٦ أورد فيها ثلاثين دليلاً على رأى ابن رشد ورد عليها واحداً بعد آخر ثم أورد ستة وثلاثين دليلاً ضد الرأى. ثم أصدر توما الاكوينى رسالة «فى وحدة العقل رداً على الرشديين»، ودخل فى صراع عنيف مع الرشديين، وكانوا قد تكاثروا فى كلية الآداب بباريس. بيد أن جميع الباباوات قد أيدوا تعاليم توما الاكوينى. وفى أول مارس ١٣١٨ أعلن البابا يوحنا الثانى والعشرون أن مذهب الاكوينى معجزة من المعجزات. وفى ١٨ يوليو ١٣٢٣ أعلنه قديساً.

وفى بداية القرن السادس عشر أعلن لوثر أحقية الإنسان فى «الفحص الحر للإنجيل»، أى الحق فى إعمال العقل فى النص الدينى من غير معونة من السلطة الدينية. يقول: «يرغب الرومانيون فى أن يكونوا هم وحدهم المتحكمين فى الكتاب المقدس مع أنهم لم يتعلموا شيئاً من الإنجيل فى حياتهم العامة. وهم يفترضون أنهم هم وحدهم أصحاب السلطان. ويتلاعبون أماننا بالألفاظ فى غير ما خجل أو وجل، وفى محاولة لاقتناعنا بأن البابا معصوم من الخطأ فى أمور الدين... وإذا كان ما يدعونه حقاً فما الحاجة إلى الكتاب المقدس؟ وما نفعه؟ ولهذا فإن دعوهم بأن البابا وحده هو الذى يفهم الإنجيل خرافة مثيرة للغضب».

يبين من هذا النص أن «تأويل» الإنجيل من حق أى إنسان، ومن ثم فالدوجماتيقية ممنوعة، ومع امتناعها تعددت المدارس اللاهوتية.

خلاصة القول إنه إذا كان التنوير يعنى ألا سلطان على العقل إلا العقل نفسه فابن رشد هو من جذور التنوير الأوروبى.

بوليتيكا المنطق عند ابن رشد (*)

فى المؤتمر الدولى الفلسفى الثالث الذى انعقد فى عام ١٩٨٠ ضمن سلسلة من المؤتمرات الفلسفية الدولية فى القاهرة قدمتُ بحثاً بعنوان «العلم الثلاثى» وقصدت منه تأسيس علم واحد هو خلاصة ثلاثة علوم وأعنى بها: الفلسفة والفيزياء والسياسة. بيد أن هذه الخلاصة لاتمنى حذف العلوم الأخرى، وإنما تعنى رد العلوم الطبيعية إلى الفيزياء على الإطلاق والفيزياء النووية على التخصيص، ورد العلوم الاجتماعية والانسانية إلى السياسة ليس بمعنى نظام الحكم وإنما بمعنى علاقات القوى الدولية. أما الفلسفة فوظيفتها تكوين رؤية كونية تستند إلى الفيزياء والسياسة.

أما عنوان بحثى فى المؤتمر الراهن فهو «بوليتيكا المنطق عند ابن رشد». وهو عنوان يرمى إلى إلحاق المنطق بالسياسة. ويستند فى تبرير هذا الإلحاق إلى ابن رشد. بيد أن هذا التبرير لايعنى اتخاذ ابن رشد نموذجاً لهذا الإلحاق، وإنما يعنى أن تأسيس ابن رشد لبوليتيكا المنطق إنما هو تسويج لمحاولات سابقة بدأت مع السوفسطائيين. فقد نشأ المنطق، عند هؤلاء، فى إطار الحجج المتناقضة، أى تأييد القول الواحد وتقيضه على السواء مسaire لما شاع فى عصرهم، أى فى النصف الثانى من القرن الخامس قبل الميلاد، من جدل سياسى لاينشد سوى الإقناع والتأثير الخطابى. وقد نسب إلى بروتاغوراس قوله إن السوفسطائيين يعلمون الإنسان كل ما يختص بشئون الدولة حتى يمكنه أن يكون سلطة مؤثرة فى إدارة هذه الشئون، أو بالأدق أن يكون سياسياً بارزاً^(١). ومن ثم كان هذا النوع من التعليم هو مصدر قوة السوفسطائيين فى أثينا.

ثم جاء أرسطو وعرف الإنسان بأنه حيوان سياسى بطبعه، وقسم البشر فى كتاب «السياسة» إلى أحرار وعبيد. وصاغ هذه القسمة الثنائية فى قضايا كلية ضرورية فقال «كل يونانى هو بالضرورة حر» و «كل أجنبى هو بالضرورة عبد». وما على المنطق إلا أن يعلمنا كيفية صياغة هذه القضايا الكلية الضرورية، وذلك استناداً إلى معنى «الماهية» التى ينبغى أن تكون موضوع العلم أياً كان، وأن مايزيده الجزئى على هذه الماهية إنما هو آت من المادة المحسوسة التى لا تدخل فى العلم.

وابن رشد يسير أرسطو فى ربط المنطق بالسياسة ولكن ليس فى إطار القسمة الثنائية بين اليونانى والأجنبى، وإنما فى إطار القسمة الثنائية بين الجمهور والراسخين فى العلم. بيد أن هذه القسمة الثنائية، وإن كانت تقليدية فى الفكر الإسلامى، إلا أن هذه القسمة هى القضية الأساسية فى منطق ابن رشد. فالمنطق، عنده، منطقتان: منطق الجمهور وهو منطق الاستقراء، أما منطق الراسخين فى العلم فهو منطق القياس. يقول «والاستقراء أظهر إقناعاً من القياس، إذ كان يستند إلى المحسوس ولذلك كان استعماله أنفع مع الجمهور، وهو أسهل معاندة. والقياس بعكس ذلك أقل نفعا وبخاصة عند الجمهور، وأصعب معاندة، ولذلك فإن استعماله أنفع مع المرتاضين فى هذه الصناعة»^(٢). ويقصد بالمرتاضين الراسخين فى العلم.

ولكن من حيث مرتبة الشرف فإن ابن رشد يؤثر القياس على الاستقراء. يقول: والقياس هو أشرف فى هذه الصناعة من الاستقراء»^(٣). وهو يقصد هنا القياس البرهانى أو البرهان الذى «يؤلف من مقدمات صادقة أولية»، وذلك على الضد من القياس الجدلى الذى يؤلف من المشهورات، والقياس السوفسطائى الذى «يؤلف من المقدمات التى يظن بها أنها مشهورة وليست مشهورة أو يظن بها إنها صادقة وليست بصادقة»^(٤).

وعلى الرغم من هذه القسمة الثنائية بين الاستقراء والقياس إلا أن ابن رشد لا ينظر إليها على أنها قسمة تنطوى على انفصال طرفيها، وإنما على اتصالهما، وهو يدل على ذلك بأدلة خمسة:

الدليل الأول أن المقدمات الكلية التي يستند إليها القياس لا طريق لنا إلى العلم بها إلا بالاستقراء، لأنه إذا لم يكن لنا سبيل إلى الاستقراء لم يكن لنا سبيل إلى العلم بالمقدمات الكلية. وإذا لم يكن لنا سبيل إلى معرفة المقدمات الكلية لم يكن لنا سبيل إلى البرهان (القياس اليقيني). (٥)

والدليل الثاني مشتق من حديثه عن المشهورات، إذ يقول «إن من المشهورات ما هي عند العلماء والفلاسفة من غير أن يخالفهم الجمهور»^(٦). ثم يزيد الأمر إيضاحاً في حديثه عن الشك في المشهورات فيقول: «إن أسباب الشك محصورة في ثلاثة أصناف منها ما يضاد الفلاسفة فيه بعضهم بعضاً - مثل الجزء الذي لا يتجزأ. ومنها ما يضاد الجمهور فيه بعضهم بعضاً - مثل ما يرى بعضهم في أن الغنى أكثر من الفقر، ويرى بعضهم أن الفقر أكثر من الغنى. ومنها ما يضاد الفلاسفة فيه الجمهور - مثل ما يرى الفلاسفة أن الفضيلة مع سوء العيش والخصول أكثر من جودة العيش والكرامة مع فوات الفضيلة، والجمهور يرون خلاف ذلك». (٧)

وبين من هذا النص أنه إذا كان التضاد جائزاً بين الفلاسفة، وبين الجمهور فهو أيضاً جائز بين الفلاسفة والجمهور. ومن ثم فالتضاد وارد، عند ابن رشد، كظاهرة إنسانية، وليس كظاهرة محصورة بين صنفين معينين من البشر.

والدليل الثالث أن المعاني الفلسفية متقولة عن المعاني الواردة عند الجمهور مثل لفظ الجوهر ولفظ الموضع ولفظ الجدل، فعن الجوهر يقول ابن رشد: «هنا الاسم عند المتفلسفين هو منقول عن الجوهر عند الجمهور، وهي الحجة التي يغالون في إثباتها. ووجه الشبه بين هذين الاسمين أن هذه لما كانت إنما سميت جواهر بالإضافة إلى سائر المقتنيات لشرفها ونفاستها عندهم، وكانت أيضاً مقولة الجوهر أشرف المقولات سميت جواهر». (٨)

أما عن لفظ الموضع فيقول: «فما يدل عليه اسم الموضع عند الجمهور هو المعنى الذي نقل منه هذا الاسم إلى هاهنا فإنه يلزم أن يكون بين المنقول إليه الاسم في الصناعة والمعنى

الجمهورى شبه ما».^(٩)

أما عن لفظ الجدل فيقول: «ولما كان اسم الجدل عند الجمهور إنما يدل على مخاطبة بين اثنين يقصد كل واحد منهما غلبة صاحبه بأى نوع اتفق من الأتاويل نقل هذا الاسم إلى هذا المعنى».^(١٠)

والدليل الرابع أن ابن رشد فى حديثه عن الجدل يكشف عن اتصال ما بين الفلاسفة والجمهور. يقول «إن الاتصال بين الجمهور والفلاسفة يتم عن طريق الجدل. فالجدل يستند إلى المقبولات لإقناع الجمهور، ثم هو يفيد فى العلوم الفلسفية لبيان وجهتى النظر فى كل مسألة لإجراء حوار بينهما. ثم هو يفيد فى الوصول إلى المبادئ الأولية.

أما الدليل الخامس والأخير فهو أن الجمهور لا يلتفت إلا إلى الفيلسوف على الرغم من هجومه عليه، إذ هو والفيلسوف يبدآن بالمشهورات».^(١١)

والسؤال إذن:

إذا كان ثمة اتصال بين الفلاسفة والجمهور فلماذا يتحدث ابن رشد عن الانفصال بين الفلاسفة والجمهور؟ ليس فى الإمكان الجواب عن هذا السؤال المشكل إلا إذا ميزنا بين وضعين أحدهما وضع قائم والآخر وضع قادم أى رؤية مستقبلية.

تفصيل ذلك:

إن الانفصال قائم، تاريخياً، بين الفلاسفة والجمهور. ففى محاوراة أوطيفرون يقول أوطيفرون إن المدعى العام يعلم أن التهم الموجهة إلى سقراط تلقى استحساناً وقبولاً من العالم برمته، أى من الجمهور^(١٢). وإثر إعدام سقراط تشتت التائبون من تلاميذه ومن بينهم أفلاطون الذى غادر أثينا وعاد إليها بعد ثلاثة عشر عاماً وأنشأ «الأكاديمية» وكتب عند مدخلها «لا يدخل هنا إلا كل عالم بالهندسة»، ومن ثم انفصل عن الجمهور. أما ابن رشد فيقول إن النبى يترجم الرموز إلى صور حسية حتى يتمكن الجمهور من فهم النص الدينى. أما الفلاسفة فقادرون على التأويل الحق. ولكن عليهم أن يعلنوا أن هذا التأويل الحق لا يقدر عليه إلا الله. ومن ثم تثار إشكالية الحقيقة عند ابن رشد على النحو الآتى:

إذا كانت الاشكالية تنطوى على تناقض فما هو التناقض الكامن في إشكالية الحقيقة؟

التناقض يرمي إليه تعريف ابن رشد للتأويل بأنه «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية»^(١٣). ومن هنا نفهم تحذير ابن رشد للفلاسفة من الإعلان الصريح عن هذا التناقض بين ما هو حقيقى وما هو مجازى. وما يزيد الأمر إيضاحاً عن هذا التحذير أن الفيلسوف لم يكن معترفاً به فى عصر ابن رشد، إذ أن الاعتراف كان محصوراً فى الفقه والسياسى. ولهذا فإن ابن رشد، كرد فعل، يعطى الصدارة للفيلسوف مع أنه مساو للمشرع فيمتنع توهم امتلاك الحقيقة المطلقة من قبل المشرع، أى من قبل السلطة السياسية. وإذا امتنع توهم امتلاك الحقيقة المطلقة تحولت الحقيقة إلى مجرد معرفة قابلة للتطور. وفى هذه الحالة لن يكون من حق أحد أن يكفر الآخر بحجة أنه ينفى الحقيقة المطلقة، وبالتالي فإنه يخرج على الإجماع. والإجماع تلامسه القطعية أى الدوجماتيقية. يقول ابن قائل النجدى «ومن جحد ما لا يتم الإسلام بدونه أو جسد حكماً ظاهراً أجمع على تحريمه أو حله إجماعاً قطعياً أو ثبت جزءاً كتحریم لحم الخنزير أو حل خبز ونحوها، كفر»^(١٤).

وبين من هذا النص أن القطعية جوهر الإجماع. وإذا كانت القطعية تنفى الرد عليها بالبرهان فالقطعية مانعة من إعمال البرهان، وبالتالي فإن التكفير تهمة موجهة إلى من يخرق القطعية. وهكذا يتميز ابن رشد عن أرسطو فى إدخاله مقولة التكفير فى مجال المنطق كمقولة مع بيان أنها مناقضة للتأويل. ولهذا فأن لا أتفق مع كل من جوتيه وجيلسون فى رعمهما أن ابن رشد لم يأت بجديد فى المنطق. ذلك أن المنطق، عند أرسطو، يخلو من مقولتى التكفير والتأويل لأنه يخلو من القسمة الثنائية بين الراسخين فى العلم والجمهور، والى تنطوى على إشكالية، أى على تناقض بين الاتصال والانفصال بين هذا وذاك.

والسؤال إذن:

هل فى الإمكان رفع الاشكالية التى تنطوى عليها هذه القسمة الثنائية وبالتالي رفع مقولة التكفير؟

فى إطار وضع قادم الرفع ممكن. وقد تصور ابن رشد معالم المدينة المثالية فى ثنايا مناقشته لـ «جمهورية أفلاطون». ففى مدينة ابن رشد يمارس الجمهور منطق القياس بعد أن كان محصوراً فى منطق الاستقراء على نحو ما هو وارد فى كتاب «الجدل».

والسؤال: كيف؟

جواب ابن رشد أنه إذا كانت غاية الإنسان متعة الحواس فإن الإنسان يكون قريباً، فى هذه الحالة، من مجال الأفكار غير المفحوصة، وهى التى ترادف، بلغة العصر، «المحرمات». ومعنى ذلك أن الوقوف عند المتع الحسية ينمى «المحرمات». وابن رشد فى محاولته تحديد ما ينبغى أن تكون عليه غاية الإنسان يقول عن آراء المتكلمين فى هذه المسألة أنها معادلة لرأى الجمهور. وبذلك يساوى ابن رشد بين المتكلمين والجمهور^(١٥). ذلك أن المتكلمين يرون أن ليس ثمة غاية للإنسان إلا ما يحددها له الله. والذى أفضى بالمتكلمين إلى هذه النتيجة هو حرصهم على الدفاع عن صفات الله كما وردت فى القرآن إلى الحد الذى يرون فيه أن الله قادر على أن يفعل ما يريد. ولهذا فالأشياء كلها ممكنة. فالإنسان إذن ليس هو الذى يحدد غايته وإنما هو الله. والمتكلمون، فى هذا الرأى، لا يختلفون عن الجمهور. ومن ثم يمكن القول بأن استبعاد المتكلمين ضرورى إذا أردنا تحرير عقل الجمهور. ومن شأن هذا التحرير أن يدفع الجمهور إلى مستوى الفلاسفة. ولا أدل على ذلك من أن ابن رشد، فى مدينته المثالية، لا يرغب فى المحافظة على التقسيم الطبقي، وبالتالي يمكن القول بأنه لم يكن راغباً فى إبعاد الجمهور عن مجال الفلسفة ولكن بشرط ألا ينغمس الجمهور فى المتع الحسية، لأن من شأن هذه المتع أن تمنع الإنسان من التحكم فى ذاته. ومعنى ذلك أن التحكم فى هذه المتع يسمح للإنسان بمجاوزة ما هو حسى إلى ما هو عقلى، أى بمجاوزة ما هو خطائى، أو ما هو شعرى إلى ما هو برهانى. ومعنى ذلك أن الباب مفتوح أمام الجمهور لكى يصل إلى ممارسة البرهان العقلى. وإذا دخل الجمهور من هذا الباب أصبح من الميسور أن يكونوا رؤساء فى مدينة ابن رشد. وبذلك ينتفى الانفصال بين الجمهور والحكماء. ومن هذه الزاوية فإن ابن رشد يتحامل على الشعراء العرب لأنهم

يؤلفون قصائدهم من أجل الدعوة للاستمتاع باللمعة . ولهذا فإن الشعراء يؤدون دوراً في منع اتصال الجمهور بالحكماء . وكذلك يهاجم ابن رشد علماء الكلام ، وعلى الأخص الأشعرية ، فيصفهم بأنهم نفوس مريضة لها تأثير على الجمهور . والمتاعب تأتي منهم وليس من الفلاسفة الحقيقيين .

فإذا أردنا اتصالاً بين الشريعة والفلسفة كان لزاماً علينا أن نحذف المشكلات الزائفة التي نشأت عن علم الكلام ، وأن يمتنع الفقهاء عن جعل الفقه أداة للمتعة أو السلطة . ومعنى ذلك أننا لو قضينا على علم الكلام لامتنع التضاد بين الشريعة والفلسفة ، وبالتالي يمتنع التكفير .

والسؤال إذن:

هل استطاع ابن رشد أن يؤدي هذه المهمة؟

هل استطاع أن يقنع الجمهور؟

جوابي أنه فشل في هذه المهمة ، مهمة إقناع الجمهور . واعتقد أن سبب فشله مردود إلى أنه لم يفتن إلى أنه كان من اللازم أن يؤلف كتاباً آخر يكون عنوانه «فصل المقال وتقرير ما بين الجمهور والحكماء من الاتصال» . وأهمية تحرير هذا الكتاب الآخر مردودة ، في رأيي ، إلى أن التكفير سيظل قائماً من قبل علماء الكلام تجاه الحكماء إذا واصل علماء الكلام تحكيمهم في الجمهور . ولهذا فإن تأليف مثل هذا الكتاب يعدّ تمهيداً لتوليد الوعي لدى الجمهور بأن هذا التحكم مزيف . ويسبب غياب تأليف كتاب من هذا القبيل فإن التكفير مازال قائماً حتى هذا العصر .

هوامش ابن رشد

• ابن رشد والتنوير

(*) ألقى هذا البحث في مؤتمر «الفلسفة الإسلامية والعلم» بتنظيم من جمعية الفلسفة الإسلامية والعلم، سان فرانسيسكو، أبريل، ١٩٨٠.

• بوليتيكا المنطق عند ابن رشد

(*) ألقى هذا البحث في المؤتمر الدولي الخاص الأول عن ابن رشد والتنوير، القاهرة، ديسمبر ١٩٩٤.
(1) G.B. Kerferd, The Sophistic Movement, Cambridge Univ. Press. 1981, p. 132.

(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩، ص ٤٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٧.

(٥) ابن رشد، تحقيق محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٢، ص ١٠٧.

(٦) نفس المرجع، ص ٤٣.

(٧) نفس المرجع، ص ٤٤.

(٨) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطيعة، مطبعة الخليل ١٩٥٨، ص ١٢، ١٣.

(٩) ابن رشد، الجدل، ص ٦٣.

(١٠) نفس المرجع، ص ٣٠.

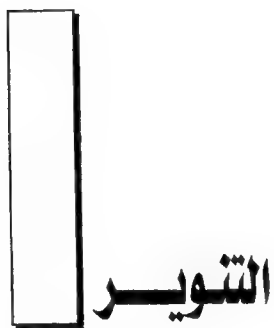
(١١) نفس المرجع، ص ٥٢.

(12) Plato, Euthyphro,, Oxford, 1903, p. 12.

(١٣) ابن رشد، فصل للقال...، ص ٣٤.

(١٤) ابن قائل النجدي، نجاه الخلف في اعتقاد السلف، تحقيق أبو الزيد العجمي، دار الصحوة، ١٩٨٥، ص ٧٥.

(15) Averroes on Plato's Republic, Trans. Ralph Lerner, Cornell Univ. Press. London, 1974, p. 82.



مثل التنوير في هذا الزمان (*)

الغاية من هذا البحث معرفة ما إذا كانت مثل التنوير صالحة في هذا الزمان. وهذه المعرفة تستلزم تحديد هذه المثل. وفي عبارة موجزة يمكن القول بأن هذه المثل تدور على مبدأ واحد هو سلطان العقل الإنساني. وقد تناول الفيلسوف الألماني العظيم «إيمانويل كانط» هذا السلطان وأوضحه في مقال له بعنوان: «جواب عن سؤال: ما التنوير؟» نشره عام ١٧٨٤ في مجلة شهرية في برلين. وفي المقال يعرف كانط التنوير بأنه: «هجرة الإنسان من اللارشد، والإنسان هو علة هذه الهجرة. والارشد هو عجز الإنسان عن الإفادة من عقله من غير معونة من الآخرين. وهذا اللارشد هو من صنع الإنسان، عندما لا تكون علته مردودة إلى نقص في الفهم، وإنما إلى نقص في العزيمة والجرأة في إعمال العقل من غير معونة من الآخرين. «كن جريئاً في إعمال عقلك» هو شعار التنوير. ومن هذه الزاوية يقال عن العقل إنه مستقّل واستقلال العقل يعنى أنه عقل ناقد. وهذا هو السبب في تعريف التنوير للفلسفة بأنها العادة المنظمة للنقد. وهذا التعريف لا يساير التعريف التقليدي للفلسفة. (١) *

والوحدة العضوية بين الفلسفة والنقد هي التي دفعت التنوير إلى إثارة الشكوك في مشروعية الميتافيزيقا، أو بالأدق، في مشروعية المطلق. وهذا هو السبب الذي من أجله أدخل كانط مفهوم المطلق في مجال الفلسفة في مفتتح الطبعة الأولى من كتابه «نقد العقل الخالص». يقول: «إن للعقل خاصية متميزة في أنه محكوم بمواجهة مسائل ليس في الإمكان تفاديها. إذ هي مسائل مفروضة عليه بحكم طبيعته. بيد أن العقل عاجز عن

الإجابة عنها. وهذه المسائل تدور على مفهوم المطلق، سواء وصفت بأنه الله أو الدولة. ولهذا فإن تاريخ الفلسفة، عند كانط، هو تاريخ هذا العجز.

وكانط يميز بين حالتين: حالة البحث عن اقتناص المطلق، وحالة اقتناص المطلق. والأمر الحاصل أن ثمة محاولات عديدة في البحث عن المطلق. ولكن تصور اقتناص المطلق بطريقة مطلقة يوقع الإنسان في الدوجماتيقية^(٢). وهذا هو مغزى قول كانط «لقد أيقظني هيوم من سباتي الدوجماتيقى». ذلك أن الإنسان بمجرد أن يقتنص المطلق فإن هذا المطلق يصبح نسبياً، ويتوقف عن أن يكون مطلقاً. ولهذا فإن عبارة «بروتا غوراس»: «الإنسان مقياس الأشياء» مازالت مقبولة حتى الآن. ومع تفسير طفيف يمكن القول «الإنسان هو مقياس المطلق». ويمكن اعتبار هذه العبارة شعار التنوير. ومن ثمار هذه العبارة نسبة المعرفة، وليس المذهب النسبى، لأن النسبية كمذهب تنكر الحركة الجدلية في تحول المطلق إلى نسبى. أما نسبية المعرفة فتشير إلى أن ثمة ما وراء، أى اللامشروط. وهذه الحركة الجدلية بدورها تمنعنا من الوقوع في المطلقية، أى الدوجماتيقية التى تنشُد فرض حقيقة واحدة بفعل القوة التعسفية. ولهذا فإذا امتلك كل نسق اجتماعى حقيقة واحدة، وتصورها على أنها مطلق يصبح لدينا أكثر من مطلق. وهذه نتيجة مناقضة لطبيعة المطلق، الذى هو بحكم طبيعته واحد لا يتعدد وهذا هو السبب الذى من أجله لا يكون فى الإمكان حدوث التعايش السلمى بين المطلقات لأنها فى هذه الحالة تفقد مطلقيتها.

وإذا جاز لنا الاستعانة بمصطلحات دارون يمكن القول بأن المطلقات، فى حالة تعددها، تدخل فى صراع من أجل الوجود والبقاء للأصلح فى نهاية المطاف.

يبد أن هذا الصراع يمارسه النسبى أى الإنسان باسم المطلق. ولهذا فإذا اعتنق إنسان مطلقاً ما فإنه يناضل من أجله إلى الحد الذى يشعل من أجله حرباً ضد مَنْ يعتنق مطلقاً آخر. وهذا ما أسميه «جريمة قتل لاهوتية».

ولهذا يمكن اعتبار «التنوير» أعظم ثورة فى تاريخ البشرية تُرى البشر على كيفية اجتثاث هذه الجريمة اللاهوتية. بيد أن هذه الترتية ليست بالأمر اليسور.

وقد واجه التنوير نقداً فلسفياً ودينياً عنيفاً. فلسفياً جاء النقد من مدرسة فرنكفورت وعلى الأخص من أدورنو وهوركهايمر في كتابهما «ديالكتيك التنوير» ويحاول المؤلفان في هذا الكتاب توضيح السبب الذي أدى إلى سيادة الفاشية والنازية في أوروبا. والسبب، عندهما، مردود إلى أن التنوير، المسئول عن التقدم الاجتماعى والثقافى والمادى، يحمل فى طياته بذور التراجع إلى أشكال بدائية مضادة. وهذا ديالكتيك التنوير حيث ينقلب التنوير على نفسه، ويتحول إلى بربرية جديدة، وهى الفاشية. ومن ثم فإن العقل يصبح اللاعقل. (٣٢)

وينوه هوركهايمر ، فى كتاب له بعنوان «نهاية العقل» بأن الفلسفة البرجوازية، من حيث هى تجسيد للتنوير، هى عقلانية. بحكم طبيعتها. بيد أن هذه العقلانية تحولت ضد نفسها وسقطت فى مذهب الشك أو الدوجماتيقية، ولم يبق بعد ذلك شيء من العقل. هذا بالإضافة إلى أن العقل هو الوسيلة التى يتجلى بها الإنسان فى المجتمع أو يتكيف إلى الحد الذى يتحكم فيه العقل فى الغرائز والعواطف. (٣٣) وهذا هو السبب الذى دعا كانط إلى القول بأن «جمود الحس أساس ضرورى للفضيلة» (٣٤). وبهذا المعنى يقول هوركهايمر إن العقل يصبح آلة حاسبة تصدر أحكاماً تحليلية، وتستبعد الأحكام التقييمية. وفى تقديرى أنه إذا عرفنا أن ابتداء الآلات الحاسبة والكومبيوترات هى من ثمار الثورة العلمية والتكنولوجية التى هى من ثمار التنوير فعلى مدرسة نريكترت عندئذ معارضة هذه الثورة.

أما دينياً فقد واجه التنوير نقداً غير مباشر من قبل الأصوليين عبر مفهوم الحداثة الذى هو من ثمار التنوير. والأصولية، تاريخياً، يعود ظهورها إلى بداية هذا القرن. وأغلب الظن أن التهديد لسكّ هذا المصطلح مردود إلى سلسلة كتيبات صدرت بين عامى ١٩٠٩ - ١٩١٥ بعنوان: «الأصول» وعددها اثنا عشر كتيباً، تنقد محاولة المسيحية التكيف مع الحداثة، ونظرية التطور، والبربرالية، وتلتزم بحرفية النص الدينى، أى رفض تأويله.

وهكذا يمكن تعريف الأصولية بأنها معاداة الحداثة ومعارضة الرأسمالية المستنيرة التى تخلصت من الرؤية الكونية الدينية. ومن هذه الزاوية فإن الأصولية تقترب عن المحافظة. فالمحافظة تقبل الاقتضاب المعاصر لدور الدين، وتقبل العالم المعاصر على أنه المجال الذى

يمارس فيه اللاهوتيون مهمتهم. أما الأصوليون فيرفضون العقل المعاصر. ولهذا فإن فكرتهم المحورية ليست في ترجمة الدين إلى المقولات الذهنية للحدثة، ولكن تغيير هذه المقولات بحيث يمكن اقتناص الدين. وأيا كان الأمر فإن الحركة الأصولية أصبحت ظاهرة دولية وساجتريء هنا نوعين من الأصولية الدينية، وهما: الأصولية المسيحية، والأصولية الإسلامية.

تجددت الأصولية المسيحية في «الغالية الأخلاقية» التي نشأت كحركة دينية في عام ١٩٧٥ بقيادة جيرى فولول بهدف تحرير أمريكا من القيد على التسلح وتأسيس شبكة دفاع عسكرية، والتوسع في الدعاية ضد الشيوعية. ومن أجل تدعيم هذه الغاية عقد فولول تحالفاً بين أتباعه. والكاثوليك، واليهود، والمورمون بهدف إطلاق الرصاص اللاهوتي على الليبرالية والتزعة الإنسانية والعلمانية.

أما الأصولية الإسلامية فتوازي الأصولية المسيحية وتمثلها الجماعات الإسلامية التي أسسها: أبو الأعلى المودودي (باكستان)، وسيد قطب (مصر)، وخوميني (إيران).

ويتصور هؤلاء الثلاثة أن الرأسمالية الغربية والشيوعية الشرقية هما معسكرا الجهل. ولهذا ينبغي إزالتهم حتى يقوى الله الوحدة بين العرب والإسلام. ولكن إذا تطلع المسلمون إلى القوة في مجالات أخرى فإنهم يصبحون موضع احتقار^(١).

ولكن ماذا يعنى الجهل؟

الجهل عند سيد قطب محصور في عصر النهضة، والإصلاح الديني، والتنوير. وواجب المسلمين المناضلين القضاء على هذه الظواهر الثلاث، ولكن بشرط أن يتم القضاء بالحروب الدينية، وليس بالوسائل السلمية: وقد نظّر هذا الشرط مفكر الثورة الإسلامية الإيرانية على شريعته في كتابه المعنون «سوسيولوجيا الإسلام» وفيه يفسر التاريخ بمصطلحات دينية. فهو يرى أن قصة هابيل وقايل هي بداية حرب مازالت مشتعلة حتى هذا الزمان. وسلاح كل من هابيل وقايل هو الدين. وهذا هو السبب في أن حرب دين ضد دين هو الشاغل في تاريخ البشرية. فمن جهة لدينا دين الشرك، أى الدين الذى يشرك بالله ويبرره في المجتمع

وفى التمييز بين الطبقات. ومن جهة أخرى لدينا دين التوحيد الذى يرير وحدة الطبقات والاجتاس. ويقرر شريعائى أنه بسبب هذه الحرب الضرورية بين الشرك والتوحيد فإن أهم مبدأ إسلامى هو قدرة الإنسان على تقديم ذاته للاستشهاد. ومن هذه الزاوية فإن الموت ليس هو الذى يختار الشهيد وإنما الشهيد هو الذى يختار الموت بإرادته. وهذا المبدأ هو الذى يحث المسلم على الانخراط فى الحرب من غير تردد. والمسألة هنا ليست مسألة تراجيدية، وإنما هى مسألة نموذج يحتذى لأن الشهادة بالدم أرفع درجات الكمال. ومعنى ذلك أن المسلم الحق هو الشهيد المناضل.^(٧)

وهنا لابد من إثارة القضية التالية: إذا كان ثمة علاقة عضوية بين الدين والاقتصاد فى تاريخ البشرية فالمسألة الأصامية هى فى الكشف عن طبيعة الطبقة الاجتماعية التى تلائم الأصولية الدينية. وتناول هذه المسألة بأسلوب علمى يستلزم البحث عن العلاقة بين الأصولية والحضارة على أساس أن الأصوليين يزعمون أن رسالتهم تدور على إنقاذ الحضارة الإنسانية.

قول شائع أن الأصولية ضد الماركسية والليبرالية. بيد أن هذين التيارين من نتاج التنوير. يقول إنجلز: «إن الاشتراكية الجديدة فى الأصل، تبدو كامتداد منطقى للمبادئ التى أرساها الفلاسفة الفرنسيون فى القرن الثامن عشر». ثم يستطرد قائلاً: «إن عظماء فرنسا الذين مهدوا عقول البشر لاستقبال الثوريين لم يقبلوا أى سلطان خارجى أيا كان. فكل شىء خاضع للتقذ، وكل شىء يرير ذاته أمام محكمة العقل، أو يعتبر نفسه كأنه غير موجود. وهكذا أصبح العقل هو وحدة مقياس الأشياء».

ولكن ماذا يعنى إنجلز بقوله امتداد منطقى؟ جوابه أن ذلك مردود إلى العلاقة الجدلية بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية. فهو يرى أن التناقض بين خاصية الفكر الإنسانى المتصورة بالضرورة على أنها مطلق وبين وجودها فى الكائنات البشرية التى لا تفكر إلا بطريقة محدودة ليس فى الإمكان حله إلا فى مسار التقدم اللانهائى. وبهذا المعنى، فإن الفكر الإنسانى. سلطان نفسه، وليس سلطان نفسه، وقدرته على المعرفة لا محدودة بقدر ما

هى محدودة. هو لامحدود من حيث استعداده، وإمكاناته، وغايته التاريخية العظمى. وهو محدود فى تحققه الفردى. (٨)

وقد بلور لينين هذا الديالكتيك فى كتابه «المادية والتفعية التجريبية» تحت عنوان: «الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية» حيث يقرر أن التمييز بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية هو تمييز غير محدد بالقدر الذى يمنع العلم من أن يصبح «دوجما» (عقيدة) بالمعنى الردىء لهذا اللفظ، ويمتنع من أن يصبح ميتاً. ومتجمداً ومتكلساً. بيد أن هذا التمييز هو محدد بالقدر الذى يسمح لنا بفك الاشتباك بيننا وبين النزعة الإيمانية المغلفة، والنزعة اللاإرادية. (١٠)

ومن هذه الزاوية فإن الأصولية هى ضد الليبرالية والماركسية لأنها ترفض التنوير كما ترفض الحداثة التى هى ثمرة التنوير. وحيث أن الحداثة مكافئة للثورة العلمية والتكنولوجية التى هى روح القرن العشرين فإن الأصولية يمكن اعتبارها «نتوءاً» فى مسار الحضارة الإنسانية. ومن هذه الزاوية يمكن الكشف عن الطبقة الاجتماعية المسيرة لهذا الستوء الثقافى. وهذه الطبقة لا يمكن أن تكون الطبقة الرأسمالية المستتيرة. فهى إذن طبقة رأسمالية غير مستتيرة وأنا أسميها الرأسمالية الطفيلية التى تتصاعد ثراء بطريقة صاروخية. ومن ثم فهنا النوع من الرأسمالية ينهى الإنتاج فى مجالات النشاط الإنسانى، ويتبنى أنشطة طفيلية مثل تجارة المخدرات، والسوق السوداء. والاتجار فى أنشطة أخرى غير مشروعة. ومن هذه الزاوية فإن الرأسمالية الطفيلية تشارك الأصولية فى أنها ضد المسار الحقيقى للحضارة الإنسانية الذى هو إنتاج بالمعنى الواسع لهذا اللفظ، أى الإنتاج الحضارى، وليس مجرد الإنتاج الاقتصادى.

يبين عما تقدم أنه من اللازم تمثل مثل التنوير، ليس بأسلوب سلبى، وإنما بأسلوب يمهّد الطريق لمسار الحقيقى للحضارة الإنسانية.

التنوير بالسلب (*)

عنوان هذا البحث ينطوى على تناقض . فكيف يمكن أن يكون ثمة تنوير وأن يكون بالسلب؟ بيد أن صياغة السؤال، على هذا النحو، تسم التناقض بأنه تناقض صوري وليس تناقضاً جدلياً. ومعنى ذلك أن التنوير هو بالضرورة بالإيجاب. وإذا كان بالسلب فليس ثمة تنوير، وبذلك يتفنى التناقض.

وما حدثت في مصر دليل على ما نذهب إليه من أن ليس ثمة تنوير. وتفصيل هذا الدليل في حاجة إلى تحديد. ماذا نعني بالتنوير؟ نعني بالتنوير ما عناه كنانط في مقاله المشهور: «جواب عن سؤال: ما التنوير؟» وجوابه يمكن اختزاله في عبارته القائلة «كن جريئاً في أعمال عقلك». والجراة تعنى - في ضوء مقاله - ألا سلطان على العقل إلا العقل. وقد يلزم عن هذا المعنى سؤال عن مكانة التراث في ضوء سلطان العقل.

ونمهيذاً للجواب عن هذا السؤال أطرح ملاحظة وردت في رسالة الأديب الفرنسى أندريه جيد إلى معرّب كتابه «الباب الضيق». وقد جاء هذا التعريب بناء على اقتراح طه حسين. قال جيد: «يدهشنى اقتراحك ترجمة كسبى إلى لفتكم؟ إلى أى قارىء يمكن أن تساق؟ وأى الرغبات يمكن أن تلبي؟ ذلك أن واحدة من الخصائص الجوهرية في العالم المسلم، فيما بدا لى، أنه وهو الإنسانى الروح يحمل من الأجوبة أكثر مما يشير من أسئلة. أمخطىء أنا؟ هذا ممكن». والجدير بالتنويه، ها هنا، أن الكتاب لم يُترجم وإنما عُرّب. والتعريب يعنى حذف فقرات. وكان رد طه حسين «سبى لم تخطيء أنت وإنما دفعت إلى الخطأ».^(١)

والسؤال إذن:

هل كان طه حسين محقاً في هذا الرد؟

لقد أصدر طه حسين كتابه «في الشعر الجاهلي» عام ١٩٢٦، أى قبل تعريب كتاب جيد بعشرين عاماً. يقول في التمهيد لكتابه «إن نتائج هذا البحث سترضى هذه القلة القليلة من المستنيرين»^(٢). إن هذا التوقع من طه حسين مردود إلى منهج بحثه وهو «المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكرت للبحث عن حقائق الأشياء فى أول العصر الحديث. والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هى أن يتجرد الباحث من كل شىء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن عما قيل فيه خلواً تاماً. والناس جميعاً يعلمون أن هذا المنهج الذى سخط عليه أنصار القديم فى الدين والفلسفة يوم ظهر قد كان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثراً، وأنه قد جدّد العلم والفلسفة تجديداً، وأنه قد غيّر مذاهب الأدباء فى أدبهم، والفنانين فى فنونهم، وأنه هو الطابع الذى يمتاز به هذا العصر الحديث»^(٣).

ويبدو أن طه حسين كان محقاً فى توقعه فإثر صدور الكتاب وصلت إلى النيابة عدة بلاغات من بعض علماء الأزهر، وألف طلبة الأزهر مظاهرة وتوجهوا إلى سعد زغلول وقال أحدهم «نعلن إليك يا مولاي أننا كنّا اتخذك المصريون سلاحاً يحاربون به المختصين فستخذك سلاحاً نحارب به الملحدين»^(٤). ومعنى هذا العبارة أن إعمال المنهج الديكرتى فى نقد التراث مرادف للإلحاد، ومن ثم فإن تجنب الإلحاد يلزم منه تجنب النقد، وتجنب النقد يلزم منه تجنب التنوير لأن النقد يعنى البحث عن جذور الوهم، ومهمة التنوير اجتثاث هذه الجذور. ومعنى هذه العبارة أيضاً أن ملاحظة جيد لا زالت مشروعة لأن النتائج التى انتهى إليها طه حسين فى كتابه «فى الشعر الجاهلي» والتى تسببت فى تقليده إلى المحاكمة والتى كانت تستند إلى إعمال المنهج الديكرتى تدلل على رفض النقد، ومن ثم على رفض التنوير.

والسؤال إذن:

لماذا هذا الرفض؟

هل هو مردود إلى رفض ما هو وارد من الغرب أم إلى التباين بين عقلية غربية وعقلية ليست غربية؟

ورد في مقدمة شفيق غربال للقسم الأول من الجزء الثاني لكتاب فيشر عن «تاريخ أوروبا» المترجم إلى العربية «أن لكل جزء من أجزاء تاريخ فيشر صعوباته الخاصة من حيث الترجمة . ولكن الأجزاء كلها تشارك في صعوبة واحدة عامة، وهى ضرورة التعبير عن المعانى التاريخية باللغة العربية لجمهرة من القارئ لا بد لهم من بذل مجهود خاص لإدراك علم من المعانى لا تحيط به تجاربهم ولا يمكنهم أن يتصلوا به إلا عن طريق التصور وطريق التقريب بينه وبين العالم الذى يعيشون فيه». ثم يستطرد قائلاً «بالنسبة إلى الجزء الخاص بالعصور الوسطى الأوروبية وحضارتها المسيحية الغربية أنه يصعب التعبير عن الفكرة الإقطاعية وفكرة السلطان المذنى . والصعوبة، هنا، مردودة إلى الشبه الظاهر الذى يخدع».^(٥)

يبين من هذا النص أن ثمة عقليتين: عقلية غربية وعقلية ليست غربية . وعبرة «الشبه الظاهر الذى يخدع» الواردة فى هذا النص تدلل على هذه القسمة الثنائية . ويبدو أن رفاعه كان سابقاً على شفيق غربال فى وعيه بـ «الشبه الظاهر الذى يخدع» فى كتابه «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» . يقول: إنه قرأ روح الشرائع لمونتسكيو، وعقد التأس والاجتماع الإنسانى لروسو، ومعجم الفلسفة للخواجة ولتير «فولتير»، وكتب فلسفة قنذلياق «كوندياك»^(٦) وترجم اثنى عشر كتاباً أو شذرة لمفكرى التنوير، ومع ذلك وضع شرطاً لقراءة هذه الكتب الفلسفية وهو التمكن من الكتاب والسنة لأن هذه الكتب «محشوة بكثير من البدع . . فحينئذ يجب على من أراد الخوض فى لغة الفرنساوية المشتعلة على شئ من الفلسفة أن يتمكن من الكتاب والسنة حتى لا يغتر بذلك ولا يفتر عن اعتقاده وإلا ضاع يقينه».^(٧) لأن «أهل باريس لهم فى العلوم الحكيمة حشوات ضلالية مخالفة لساثر الكتب السماوية، ويقيمون على ذلك أدلة يعسر على الإنسان ردها».^(٨)

والجدير بالتنويه أن مخطوط كتاب «تخليص الإبريز» كانت به فقرات حذفها رفاعه عند

نشر الكتاب. من هذه الفقرات فقرة تتحدث عن «إثبات علماء الإفرنج لدوران الأرض حول الشمس». وكان مكانها في المقالة السادسة في آخر التعريف بالجغرافية الفلكية. وعندما تحدث عن الحشوات الضلالية المخالفة للكتب السماوية المتضمنة في علوم أهل باريس حذف بقيتها وهي «كالقول بدوران الأرض ونحوه». كما حذف كلمة «كفرة» التي كان يستعملها مراراً مرادفة لكلمة «نصارى» في قوله «ثم إن بلاد أوروبا أغلبها نصارى أو كفرة». وفي تقديمه للدستور الفرنسي يقول: «فلنذكره لك لتعرف كيف قد حكمت عقول الكفرة بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد»^(٩). وفي ترجمة الشعر كان ينتهي إلى إنشاء نص عربى مستقل يوازى النص الفرنسى الأصيل فتحولت العبارات الآتية:

J'ai chanté les dieux, les rois, les héros, la beauté

إلى هذا البيت الذى يتحاشى ذكر الآلهة فى صيغة الجمع:

باسم ربي والسادة والأعيان

وترنمت شجوة بالحنان

ومن هنا نفهم ما يعنيه رفاغة بقوله عن ترجمة هذه القصيدة «وأخرجتها من ظلمات الكفر إلى نور الإسلام»^(١٠). وفى حديثه عن الوطن يشير إلى أن حب الوطن من الإيمان. وينظم منظومة وطنية يردد فيها «حب الأوطان من الإيمان». تبدأ المنظومة هكذا:

ها تتحالف يا إخوان

بأكيد العهد وبالإيمان

أن نبذل صدقاً للأوطان

للحرب هلموا يا شجعان

حب الأوطان من الإيمان

وتردد البيت الأخير بعد كل رباعية^(١١). ولهذا فالأخوة الوطنية موازية للأخوة الدينية. وجميع ما يجب على المسلم لأخيه المسلم يجب على أعضاء الوطن من حقوق بعضهم على

بعض^(١٧). ومعنى ذلك أن رفاة يقف ضد نظرية «العقد الاجتماعى» عند روسو، والتي تنشأ تأسيس مجتمع مدنى يتفق منه الأساس الدينى باعتبار أن المجتمع من صنع الإنسان وليس من صنع الله، وقوانينه هى أيضاً كذلك.

والجدير بالتنويه أن نظرية العقد الاجتماعى التى تبناها الشيخ على عبدالرازق وأفضت به إلى إنكار «الخلافة» كانت السبب فى مصادرة كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، ومحاكمته وفصله من وظيفته. يقول بصدد حديثه عن الخلافة أن للمسلمين فى ذلك مذهبين:

المذهب الأول أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله تعالى وقوته من قوته. ذلك رأى نغذ روحه سارية بين عامة العلماء وعامة المسلمين أيضاً. وكل كلماتهم عن الخلافة ومباحثهم تنحو ذلك النحو، وتشير إلى هذه العقيدة. . . كذلك شاع هذا رأى وتحدث به العلماء والشعراء منذ القرون الأولى فتراهم يذهبون دائماً إلى أن الله جل شأنه هو الذى يختار الخليفة. . . وجملة القول إن استمداد الخليفة لسلطانه من الله تعالى مذهب جار على الألسنة، فاش بين المسلمين.

وهناك مذهب ثان قد نزع إليه بعض العلماء وتحدثوا به، ذلك هو أن الخليفة إنما يستمد سلطانه من الأمة. ثم يستطرد قائلاً: «مثل هذا الخلاف بين المسلمين فى مصدر سلطان الخليفة قد ظهر بين الأوروبيين، وكان له أثر فعلى كبير فى تطور التاريخ الأوروبى.

ويكاد المذهب الأول يكون موافقاً لما اشتهر به الفيلسوف «هوبز» من أن سلطان الملوك مقدس وحقهم سماوى. وأما المذهب الثانى فهو يشبه أن يكون نفس المذهب الذى اشتهر به الفيلسوف «لوك».

ومن البين أن ثمة تناقضاً صورياً بين المذهبين بمعنى أن كلاهما ينفى الآخر. ونفى على عبد الرزاق المذهب الأول فلم يبق أمامه سوى المذهب الثانى وهو مذهب لوك الذى ينفى الحق الإلهى للحاكم، ويأخذ بنظرية العقد الاجتماعى على نحو ما ورد فى الصفحة الأخيرة من كتابه «العقد الاجتماعى» حيث يقول: «والحق أن الدين الإسلامى يرى من تلك الخلافة التى يتعارفها المسلمون ويرى من كل ما هياؤا حولها من رغبة ورهبة ومن عزة

وقوة. والخلافة ليست فى شىء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء، ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها فهو لم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم وقواعد السياسة». (١٣)

هذا هو التنوير على الأصالة وقد أتى خالياً من «الشبه الظاهر الذى يخدع». فماذا حدث للشيخ على عبد الرزاق؟

حُكِمَ وكُفِّرَ فى الصحافة، وجرت محاكمته أمام هيئة كبار العلماء بدعوى أن كتابه يحوى أموراً مخالفة للقرآن الكريم والسنة النبوية وإجماع الأمة. وفى تقديرى أن أهم سبب لمحاكمته قوله إن حكومة أبى بكر والخلفاء الراشدين كانت لا دينية. وقد صدر الحكم بإجماع الآراء بإخراج الشيخ على عبد الرزاق من زمرة العلماء، وبالتالي محو اسمه من سجلات الجوامع الأزهر وطرده من كل وظيفة وعدم أهليته للقيام بأية وظيفة عمومية دينية كانت أو غير دينية.

هذا عن محاكمته. أما عن تكفيره فى الصحافة فقد كتب الشيخ رشيد رضا فى مجلة «النار» متهماً على عبد الرزاق بالإلحاد والزندقة لأن كتابه خروج عن الإسلام، وهدم للشرع، وإباحة لما حرم الله، وبدعة شيطانية لم تخطر على بال أولئك الزنادقة الذين زعموا أن للإسلام باطناً غير ظاهره. وفى صحيفة «البلاغ» قال الشيخ محمد شاكِر: «ما حدثنا التاريخ الإسلامى العام ولا التاريخ المصرى الخاص بإلحاد فى الدين أفسح من هذا الإلحاد الذى نزع إليه فى كتابه هذا الشيخ»^(١٤). وفى صحيفة «اللواء المصرى» ثمة مقالات جرت على هذا النحو أو قريب من هذا النحو. أما الذين دافعوا عن على عبد الرزاق فلم يكن دفاعهم انحيازاً إلى إنكار الخلافة بل انحيازاً إلى حرية الفكر. ومن ثم وقف على عبد الرزاق وحيداً فى مسألة إنكار الخلافة.

وفى عام ١٩٨٩ أصدرت الهيئة المصرية العامة للكتاب ترجمة لكتاب عبد الرزاق السنهورى المعنون «فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية». يقول السنهورى «نظام

الخلافة لا يمكن أن يكون مسؤولاً عن الفتن التي حدثت في الدولة الإسلامية، أو عن عدم احترام الحكام لقواعده وأحكامه. كما أن وقوع الفتن والخلافات ظاهرة يتسم بها تاريخ الدول جميعاً. ولا يمكن القول إن المسلمين كانوا يشنون عن هذه الظاهرة أو أنهم أخذوا بنظام آخر للحكم. في رأينا أنه لا محل للزعم الخاطيء والذي يردده كثيرون قائلين إن الخلافة كانت مصدر المساوىء التي شهدتها التاريخ الإسلامي. فالحقيقة هي أنه إذا بحثنا عن سبب الاستبداد الذي مارسه بعض الحكومات الإسلامية زمناً طويلاً فإنه لم يكن نظام الخلافة، بل خروج هؤلاء الحكام عن مبادئه وأهدافه. (١٥)

وفي ١٥ أبريل ١٩٩٤ كتب رجاء النقاش مقالاً في مجلة «المصور» بعنوان «حاكمونا». ورد فيه أنه وقف أمام القضاء ثلاث مرات بسبب ثلاث قضايا مرفوعة ضده من بينها قضية رفعها ضده «محام» لأنه كتب مقالاً يرفض فيه «النقاب». وقد حكم قاضى أول درجة بإدانة رجاء النقاش.

وفي عام ١٩٩٣ نشرت مجلة «المصور» حديثاً لزكى نجيب محمود كانت قد نشرته «الاهرام» عام ١٩٨٥ ورد فيه «أن الذين يقولون إن العلمانية خطر على الإسلام فانهم أنهم في كل ما ذكروه إنما يتكلمون عن ديانات أخرى غير الإسلام».

خلاصة القول أن مفهوم الخلافة مماثل لمفهوم الوحدة بين الدين والدولة. وكل منهما نقيض العلمانية. وإذا كانت العلمانية هي المهد للتنوير فالمفارقة هنا أننا قد احتفلنا بمرور مائة عام على التنوير في مصر، والعلمانية من المحرمات الثقافية.

والسؤال إذن:

ما الرأي في عبارة شفيق غريال «الشبه الظاهر الذي يخدع؟».

التنوير ورجل الشارع (*)

التنوير فى مقابل الظلمة، ورجل الشارع فى مقابل النخبة، ومصطلح النخبة سابق على مصطلح التنوير. فى «قاموس اللغة الفرنسية فى القرن السادس عشر»^(١). ورد مصطلح Faire élite ويعنى «أن نختار»، وفى قاموس تريفو^(٢) (١٧٧١) فإن المعنى الأول لمصطلح «النخبة» هو ما يميز كل سلعة على حدة. ثم انتقل هذا المصطلح فى استعماله من مجال السلع إلى مجالات أخرى منها جماعات النخبة، نخبة - النبالة - ومعنى ذلك أن النخبة تعنى الجماعات العليا فى المجتمع. ومن هذه الوجهة يمكن القول بأن النخبة قد تصوروا قديماً أفلاطون عندما ارتأى أن الفلاسفة وحدهم هم القادرون على حكم الجمهورية. وتصورتها الديانة اليهودية فى «شعب الله المختار».

وقد ذاع استخدام مصطلح النخبة فى الدول النامية بسبب التغير الاجتماعى السريع الذى تبلور فى عملية التصنيع التى استلزمت قيادة جديدة فوسمت هذه القيادة بـ «النخبة». بيد أن هذه النخبة لم تكن واضحة المعنى. فقد قيل إنها الطبقة المتوسطة وقيل إنها «القيادات الثورية المثقفة»، وقيل إنها «القيادات القومية». وسواء قيل عن النخبة إنها هذا أو ذاك فإنها هى التى أدارت معركة النضال ضد الاستعمار، وكانت هذه المعركة تعنى، عندها، التحرر من التبعية. بيد أن التحرر من التبعية لازمه العودة إلى التراث من غير إجراء نقد لهذا التراث فى أتحاشه الأسطورية، فبزغت الأصولية الدينية التى رفضت مقولة التأويل، أى رفضت إعمال العقل فى النص الدينى فتحررت النخبة ظاهرياً، ولكنها ظلت مكبلة عقلياً.

ولا أدل على ذلك من أنها عندما دعت إلى التصنيع كوسيلة جهورية للتنمية جاءت نتائج هذه الدعوة نافية للتنمية، ذلك أن التصنيع هو من ثمار التنوير، والتنوير يعنى ألا سلطان على العقل إلا العقل نفسه. من هنا مغزى عبارة كانط، وهو يقف عند قمة التنوير، «كن جريئاً فى إعمال عقلك». بيد أن النخبة فى الدول النامية افتقدت هذه الجرأة. وأعتقد أن من بين عوامل فقدان هذه الجرأة العقلية مردود إلى المفهوم الكلاسيكى للاستعمار وهو أنه استغلال القوى للضعيف.

وهنا ثمة سؤال لابد أن يثار:

من هو المولّد للأخر: القوى أم الضعيف؟

رأى أن المولّد للقوى هو الضعيف. وعكس ذلك ليس بالصحيح. فلو لا الضعيف لما وجد القوى. وإذا كان ذلك كذلك فإنه يلزم الكشف عن جذور الضعف ليس فقط عند النخبة، ولكن أيضاً عند من يقابلها وهو رجل الشارع. ذلك أن التنمية مسئولية الكل، والكل هنا هو المؤلف من النخبة ورجل الشارع. وحيث أننا قد أوضحنا ما نعنيه بالنخبة فعلينا أن نوضح ما نعنيه بـرجل الشارع.

إن مصطلح «رجل الشارع» ترجمة غير دقيقة للفظ الأجنبى Mass - Man فالترجمة الدقيقة هى «الإنسان الجماهيرى». وقد ورد اللفظ الأجنبى عند أورتيجيا إى جاسيت فى كتابه «مردّد الجماهير». واهتمام هذا الفيلسوف بـرجل الشارع مردود إلى أنه هو الذى يتحكم فى الحياة العامة فى أوروبا فى القرن العشرين. وهو ليس على غرار رجل الشارع الذى كان يواجهها فى القرن التاسع عشر، ولكنه مع ذلك من إعداد وإنتاجه. وهذا هو مغزى عبارة هيجل «إن الجماهير تزحف». ويرى جاسيت أن زحفها خطر على الحضارة، لأن الجماهير بلا معايير. وحيث لا معايير حيث لا ثقافة، وحيث لا ثقافة حيث البربرية. ومردّد الجماهير يعنى بزوغ البربرية، ذلك أن رجل الشارع يرفض أن يبدى أسباباً لما يراه، ولكنه يريد أن يفترض ما يراه. ومعنى ذلك أن رجل الشارع يعتقد أن له الحق فى ألا يكون عقلانياً، وأن يكون العقل، عنده، هو اللاعقل. ومن هنا تتخذ الحضارة، عنده، مفهوم خاصاً، وهو

أنها تلقائية وتتج ذاتها بذاتها مثل الطبيعة. ومن هذه الوجهة يتحول رجل الشارع إلى إنسان بدائي، والحضارة تصبح مرادفة للغابة.^(٣)

ونماثل لهذا المعنى ما ورد عند فلهم راينغ في كتابه «أنصت أيها الإنسان الضئيل». والإنسان الضئيل هنا هو رجل الشارع. وهو مسئول عن خلق هتلر ثم الخضوع له، بل هو المسئول عن قتل سقراط. يقول راينغ موجهاً كلامه إلى هذا الإنسان الضئيل «أنت قتلت سقراط.. إذ اتهمته بأنه يحط من شأن أخلاقك الخيرة. ولكن سقراط، أيها الإنسان الضئيل، مازال يحط من شأن هذه الأخلاق. أنت قتلت جسمه، ولكنك عجزت عن قتل عقله. وأنت تواصل عملية القتل، ولكنك تقتل بأسلوب خسيس وخادع.^(٤)

السؤال الآن:

ما العمل مع رجل الشارع؟

جواب راينغ أن الإنسان العظيم، وهو المقابل لرجل الشارع، قد أخطأ مرتين: فى المرة الأولى أخطأ عندما أراد تنوير رجل الشارع لأنه ارتأى لدى رجل الشارع القدرة على التحرر، وعلى الحفاظ على هذا التحرر، وأخطأ فى المرة الثانية عندما سمح لرجل الشارع البروليتارى أن يكون ديكتاتوراً.^(٥)

ولكنى أرى غير ما يرى كل من جاسيت وراينغ، ذلك أن رجل الشارع أو الإنسان الجماهيرى، فى القرن العشرين، هو من إفراز الثورة العلمية والتكنولوجية. فهذه الثورة قد أفرزت ظاهرة يمكن تسميتها بظاهرة يطلق عليها باللغة الإنجليزية Mass وترجمتها الحرفية كتلة، ولكن ترجمتها بتصرف تعنى «الجمهور» فيقال مثلاً Mass Society أى مجتمع جماهيرى، Mass Media أى وسائل إعلام جماهيرية Mass Culture أى ثقافة جماهيرية، Mass Communication أى وسائل اتصال جماهيرية.

وقد تناول رايت ملز Wright Mills بالشرح والتحليل مصطلحى مجتمع جماهيرى ووسائل اتصال جماهيرية فارتأى أن المجتمع الجماهيرى يتلقى من وسائل الإعلام الجماهيرية. وهذه الوسائل منظمّة بحيث يستحيل على الفرد أن يكون له أى تأثير. وتشكيل

الرأى العام محكوم بسلطات تتحكم فى القنوات التى يراد فيها لهذا الرأى أن يتشكل فى صيغة معينة. ومن ثم فالجماهير ليست مستقلة عن المؤسسات، بل إن ممثلى هذه المؤسسات يخترقون الجماهير، ويضعفون أية بادرة استقلالية فى تشكيل الرأى العام. وهكذا تزداد الهوة بين النخبة ورجل الشارع، والنتيجة أزمة التنمية.

وقد فطنت الأمم المتحدة إلى هذه الأزمة فارتأت أنها مردودة إلى الاكتفاء بالاقتصاد كعامل محدد للتنمية فدعت إلى ما أسمته التنمية الثقافية.

ولكن السؤال:

فى ضوء أية ثقافة تتحقق التنمية؟

فى رأى أن ثمة ثقافتين: ثقافة الذاكرة وثقافة الإبداع. ثقافة الذاكرة تركّز على التراث كما هو من غير مجاوزة. أما ثقافة الإبداع فتدور على مجاوزة التراث، وهذه للمجاوزة تستلزم نقد التراث. والتنوير هو الذى يسهم فى إنحاز هذا النقد، ومن ثم فى تفسجير الإبداع. وحيث أن الثورة العلمية والتكنولوجية ثمرة التنوير، فالإبداع، فى هذه الحالة، يكون إبداعاً جماهيرياً Mass Creativity.

وإذا لم يتحقق الإبداع الجماهيرى فمعنى ذلك أن ثمة عائقاً. وهذا العائق لابد أن يكون مضاداً للتنوير. فما هو هذا العائق؟

إنه ما أسميته «المحرمات الثقافية». وقد حاول فلاسفة اليونان مواجهة هذه المحرمات. وكان على قمة هؤلاء سقراط. كان يحاور الجماهير فى الأسواق من أجل الكشف عن هذه المحرمات فاتهم بإفساد عقول الشباب وحكم عليه بالإعدام. وإثر هذا الحكم هرب تلميذه أفلاطون من أثينا حيث تم تنفيذ حكم الإعدام. ولما عاد إليها بعد عدة سنوات امتنع عن الحوار مع الجماهير، وشيد «أكاديمية» ووضع على مدخلها لافتة مكتوباً عليها «لا يدخل هنا إلا كل عالم بالهندسة». ومن يومها والفلسفة معزولة عن رجل الشارع.

وفى عام ١٩٨٣ عقدت مؤتمراً فلسفياً دولياً فى القاهرة بعنوان «الفلسفة ورجل الشارع». وكان عنوان بحثى «حادثة بتر فى التاريخ» والمقصود بالحادثة إعدام سقراط عام ٣٩٩ ق. م

الذى كان سبباً فى القطيعة بين الفلسفة ورجل الشارع. وقد حاولتُ فى هذا البحث الكشف عن السبب الحقيقى لإعدام سقراط فارتأيت أن هذا السبب يدور على محاولة سقراط إزالة القناع عن جذور الأوهام الهائمة حول معتقدات رافقة مهاداً بذلك الطريق لنمو الإنسان نمواً كاملاً. وقد حاول سقراط أن ينجز هذه المهمة مع الإنسان الجماهيرى ومن هنا كانت خطورته.

فى محاوره «أوطيفرون» يقدم لنا أفلاطون شخصية سقراط على أنها شخصية تنشغل بالإلهيات. فعندما يوجه «أوطيفرون» سؤالاً إلى سقراط عن الكيفية التى يُفسد بها الشباب يجيب قائلاً:

«إن المدعى العام يقول إننى شاعر أو صانع آلهة، وإننى مبدع لآلهة جديدة، ومنكر للآلهة القديمة». ويرد أوطيفرون قائلاً: «إن المدعى العام يعلم أن هذه التهمة تلقى استحساناً وقبولاً من العالم برمته». ومعنى ذلك أن الاتهام ينبغى أن يكون مقبولاً من العالم، أى من الجماهير. ولا أدل على صحة ما نذهب إليه من هذين النصين التاليين المتقولين من محاوره «أوطيفرون».

النص الأول:

«فى إمكان الإنسان أن يكون حكيماً، ولكن ليس من عادة الأثينيين أن يلتفتوا إلى هذا الإنسان إلا إذا بدأ فى بث حكمته إلى الآخرين».

والنص الثانى:

«إن هذه الاتهامات الجاهزة توجه عادة إلى الفلاسفة حين يتناولون فى تعاليمهم ما يدور فى السماء وفى الأرض من غير إشارة إلى الآلهة». (٦)

يدور من هذين النصين أن ثمة علاقة عضوية بين ما يمكن تسميته بـ «العقل الرسمى»، أى عقل الدولة، أو عقل النظام الاجتماعى، «وعقل الجماهير»، أو بين سياسة الحكام وثقافة الجماهير.

وابتداءً من أفلاطون قل شأن إنسان الجماهير، وكان هذا إيذاناً بصعود الدكتاتور

والطاغية. وقد عبر هتلر عن كل هذا حين شبه الجماهير بامرأة تنتظر من يغارلها. ومعنى ذلك أن الجماهير تتسم بالسماوات الأثوية، وأن أفعالها تنم عن عقلية متخلفة. وقد واكب هذا التحقير صدور كتاب جوستاف لوبون عن «سيكولوجية الجماهير» حيث يقول: إن الأفراد حين يتحولون إلى جمهور يتسمون بعقل جمعى «يحملهم على أن يشعروا ويفكروا ويعملوا بأسلوب مباين لأسلوب كل فرد على حدة إذا ما كان بمعزل عن الآخرين».

ومن ثمة نشأ تياران فلسفيان يدعمان هذا البتر بين الفيلسوف والجمهور، أحدهما يقوم على أسس إبستمولوجية، وأعنى به الوضعية المنطقية، والآخر يقوم على أسس أنطولوجية وأعنى به الفلسفة الوجودية.

دعت الوضعية المنطقية إلى نظرية فحواها أن الفلسفة لا معنى لها، أى أن الفلسفة، بحكم طبيعتها ليس لها تأثير عملى، ومن ثم فهي عاجزة عن التأثير فى الجماهير. وقد نشأت هذه النظرية عند فتجنشتين حين أنكر المشكلات الفلسفية بدعوى أنها ليست علمية وأنها رائفة ووهمية. وقد كانت هذه الفكرة هى الملهم لمدرسة التحليل اللغوى التى تذهب إلى القول بأن الفلسفة مهمتها محصورة فى نزع القناع عن الألفاظ اللغوية الكامنة فى القضايا الفلسفية الكلاسيكية.

أما الوجودية فأنا أتخذ من هيدجر نموذجاً لها. وقد بدأ هيدجر فلسفته بتحليل الحياة اليومية فى العالم، أو بمعنى أدق تحليل إنسان الجماهير المجهول، والجماهير السائرة فى الشوارع والعاملة فى المصانع. وقد نظر إلى هذا الإنسان لا على أنه موضوع بحث نظرى، ولكن على أنه مجرد آلة مستعملة، وأن هذه الآلة محكومة بجملة الآلات المستعملة. ولهذا فهو يرى أن الوجود - فى - العالم هو وجود فى جملة الآلات.

وعندما أثار هيدجر السؤال التالى:

مَنْ هو هذا الملتزم والمنخرط فى هذا العالم؟

كان جوابه: إنه إنسان الجماهير، الإنسان العادى غير المتميز. إنه الإنسان الذى نعثر عليه فى الحياة اليومية. ومعنى ذلك أن وجود الإنسان يعنى وجوده مع الآخرين، ولكن الوجود مع الآخرين يفضى إلى ظهور الطاغية، والوجود المزيف.

وفي تقديري أن الصورة التي يرسمها هيدجر لإنسان الجماهير على أنها صورة أنطولوجية، أى صورة تعبر عن كينونة هذا الإنسان وهويته، إنها، فى الواقع، صورة مقتبسة من المجتمعات التكنولوجية». صحيح أن قضية إنسان الجماهير هى قضية متأزمة بسبب التطور السريع لتكنولوجيا الأجهزة التى تهدد الجماهير بالبطالة، بل تهدد المشفقين أيضاً. ومن الملاحظ فى السنوات الأخيرة أن هذه الأجهزة قد اتسع نطاق استخدامها. بل من الملاحظ أيضاً ارتفاع النبرة المنلثة بالنتائج الاجتماعية السيئة بسبب تحول المجتمع البشرى إلى مجتمع إلكترونى. ومن ثم ظهور قسمة ثنائية جديدة بين ما يمكن تسميته بمنظومات القرارات الالهية والمنظومات البشرية. الأمر الذى دعا وينر إلى القول «أعطوا ما للإنسان للإنسان وما للأجهزة الإلكترونية للأجهزة الإلكترونية».

ومعنى ذلك أن ثمة عالين، أحدهما بشرى والآخر إلكترونى. وكما حدث مع نشأة العلمانية كحد فاصل بين ما هو دينى وما هو مدنى يحدث مع نشأة الإبداع كحد فاصل بين ما هو إنسانى وما هو إلكترونى. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن الإبداع هو النتيجة الحتمية لبزوغ العالم الإلكتروني. وهكذا يمكننا ملاحظة القسمة الثنائية وإحلال الأضداد محلها الأمر الذى يسمح لنا فى النهاية بحل إشكالية الإنسان الكامنة فى إنسان الجماهير، والمتفرد الكامن فى العالم، والفرد الكائن فى المجموع.

ويبقى سؤال:

ما هى إذن مهمة التنوير فى نهاية القرن العشرين؟

نزع القناع عن جذور عدم الإبداع، وهى مهمة قد تبدو سلبية، ولكنها فى النهاية إيجابية، إذ سيبزغ منها الإنسان المبدع فى إنسان الجماهير، أو رجل الشارع إن شئنا الاستعانة بما جاء فى عنوان هذا المقال.

هوامش التنوير

• مثل التنوير في هذا الزمان

(*) ألقى هذا البحث في المؤتمر الدولي الخامس للفلسفة الاجتماعية، مونتريال، يوليو ١٩٨٩.

- (1) Peter Gray, the Enlightenment, New York, Norton Company, 1977, p. 130.
- (2) Mourad Wahba (ed.), Roots of Dogmatism, Cairo, Anglo. Egyptian Bookshop, p. 234.
- (3) Adorno & Horkheimer, Dialectic of Enlightenment, London, Verso, 1979, p. 90.
- (4) Horkheimer, End of Reason, quoted from Dialectic of Enlightenment, p. 95.
- (5) Ibid.
- (6) Abd Alslam Yasin, Call to God in al Jam aa. 1975.

(٧) مراد وهب، «الاصولية والعلمانية في الشرق الأوسط»، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٣٨.

(8) Engels, Anti - Duhring, Moscow, Publishing House, pp. 27 - 28.

(9) Lenin, Materialism and Empirio - Criticism, p.

• التنوير بالسلب

(*) ألقى هذا البحث في ندوة «حركة التنوير في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين» ٥ - ٧ أبريل ١٩٩٤، للجلسة الأولى للثقافة بالقاهرة.

- (١) أندريه جيد، الباب الضيق، تعريب نزيه الحكيم، دار الكاتب المصري، ١٩٤٦.
- (٢) طه حسين، في الشعر الجاهلي، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٩٣٦، ص ١.
- (٣) نفس المرجع، ص ١٠، ١١.
- (٤) جريدة الأهرام، ٧ نوفمبر ١٩٢٦.
- (٥) تاريخ أوروبا في المصور الوسطى، ترجمة زياغة والعريضي، دار المعارف، ١٩٥٠.
- (٦) رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة ١٩٩٣، ص ٣١٠ - ٣١١.
- (٧) نفس المرجع، ص ٢٦٠.
- (٨) نفس المرجع، ص ٢٥٩ - ٢٦٠.
- (٩) أنور لوقا، ربع قرن مع رفاعة الطهطاوي، دار المعارف ١٩٨٥، ص ٩٩.
- (١٠) مهدي حلام، مختارات من كتب الطهطاوي وآخرون، القاهرة ١٩٥٨، ص ٢٠٦ - ٢١١.
- (١١) رفاعة، متلجج الآداب المصرية في متلجج الآداب المصرية.
- (١٢) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣، ص ٧ - ١١.
- (١٣) نفس المرجع، ص ١٠٣.

- (١٤) للتار، ج١، ٢٦م، ص١٠٠ .
 (١٥) عيد الرزاق السنهوري، نقد الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩، ص٢٩.

• التثوير ورجل الشارع

(*) مجلة إبداع، القاهرة، يوليو ١٩٩٣ .

- (1) Dictionnaire de Langue française du Sixième Siècle.
- (2) Dictionnaire de Trevoux (1771).
- (3) Ortega Y.Gasset, The Revolt of the Masses, Unwin Books, London, 1969, 3rd. pp. 55 - 68.
- (4) Wilhem Reich, Listen Little Man, Penguin Books, 1979, P. 48.
- (5) Ibid. p39.
- (6) Plato, Euthyphro, Trans. Jowett, Oxford, 1903. pp.11 - 12.



الحقيقة

إرادة التغيير(*)

عنوان هذا المقال يذكرني بكتابين أحدهما لوليم جيمس عنوانه «إرادة الاعتقاد» صدر عام ١٨٩٧، والآخر لفردريك نيتشه عنوانه: «إرادة القوة» أصدرته أخته إليزابيث فورستر نيتشه عام ١٩٠١ أى بعد وفاة أخيها بعام. وبذلك تقدر المسافة الزمنية بين صدورهما بأربع سنوات. وتقدر المسافة الزمنية بينهما معاً وبين الحديث عن «إرادة التغيير» بأكثر من تسعين عاماً.

والسؤال إذن:

- هل ثمة مبرر للحديث عن «إرادة التغيير»؟

للجواب عن هذا السؤال نؤثر الإجابة أولاً بآراء كل من جيمس ونيتشه.

في كتاب «إرادة الاعتقاد» يقول ولیم جیمس إن اتجاهه الفلسفي يمكن أن يُعتب بأنه «تجريبية راديكالية». التجريبية، عنده، تعني أن النتائج التي ينتهي إليها في شأن أمور الواقع ليست إلا فروضاً قابلة للتعديل في ضوء تجارب المستقبل. والراديكالية تعني أن مفهوم الواحدية^(١) مازال مجهول الهوية. ومن شأن ذلك أن يفسح المجال للتعديدية ومن بينها الإيمان الديني بشرط أن يتمتع أصحاب هذا الإيمان عن إحداث أي إزعاج في السوق. ذلك أن اعتقادنا بأن عقولنا مخلوقة على قد الحقيقة المطلقة ليس إلا مجرد رغبة عارمة مدعمة من النظام الاجتماعي. فنحن نرغب في اقتناص الحقيقة، كما نرغب في الاعتقاد بأن تجاربنا ومناقشاتنا تتجه إلى الحقيقة المطلقة. ولكن إذا سألنا أحد الشكاك عن كيفية

معرفتنا لكل هذه الأمور فالمنطق عاجز عن الجواب. إنها مجرد إرادة. ولهذا فإن التجريبيين ضد اليقين الموضوعى، ومع ذلك فإنهم لا يكفون عن البحث. والفارق بينهم وبين المطلقين أن اليقين الموضوعى عند المطلقين يقع عند البداية، أما عند التجريبيين فيقع عند النهاية. ومن ثم يمكن إيجاز التجربة الراديكالية فى قاعدتين: الاعتقاد فى الحقيقة وتجنب الخطأ. بيد أن هاتين القاعدتين متباينتان تبايناً تاماً. وبذلك تقف التجربة فى مواجهة المطلقة إزاء الاعتقاد فى الحقيقة. يرى المطلقون أن فى إمكاننا معرفة الحقيقة بل فى إمكاننا معرفة متى يتم اقتناصها. أما التجريبيون فيرون أن اقتناص الحقيقة ممكن، ولكن ما ليس ممكنًا هو معرفة متى يتم اقتناصها بدون أى خطأ. ذلك أن ثمة فارقاً بين أن نعرف، وبين أن نعرف عن يقين أننا نعرف. والمطلقيون هم الذين يعرفون عن يقين، وهم الذين لهم السيادة لأننا جميعاً مطلقيون بالفطرة، ومع ذلك يتساءل وليم جيمس عما ينبغى فعله من قبل طلاب الفلسفة؟ هل يدعمون المطلقة أم يتناولونها على أنها ضعف بشرى ينبغى التخلص منه؟ بوصفنا عقلاء ليس أمامنا سوى الطريق الثانى، وهو الطريق الأروحد. وما لا شك فيه أن اليقين الموضوعى هو اللول الأعلى، ولكن أين هو؟ ومن هنا فإن المطلقين والتجريبيين ليسوا من الشكاك بل من الدوجمائيين وإن كانوا على درجات متباينة من الدوجمائية. فالتأمل فى تاريخ الأفكار يلحظ أن التيار التجريبي هو السائد فى العلم فى حين أن التيار المطلقى هو المهيمن على المذاهب الفلسفية لأن المذهب الفلسفى بحكم طبيعته هو مذهب مغلق. والدليل على ذلك الفلسفة الاسكولائية التى تتسم بأنها فلسفة مطلقة بفضل استنادها إلى ما تسميه بـ «البداية الموضوعية».^(٢)

هذا عن إرادة الاعتقاد عند وليم جيمس فماذا عن «إرادة القوة» عند نيتشه. لقد قيل عن كتابه الموسوم بهذا المصطلح إنه تنويع لنسقة الفلسفى على الرغم من أن نيتشه لا يريد لأفكاره أن تندرج تحت نسق معين. فهو ضد الركون إلى أية رؤية كونية. ثم إن المعرفة عنده، أداة القوة، وهى تزداد بازدياد القوة. وإرادة القوة أداة للتحكم فى الواقع من أجل أن يكون فى خدمتها. والمذهب الوضعى يقتنع بالوقوف عند الوقائع فى حين أن حاصل الأمر على الضد من ذلك. فليس لدينا، فى رأى نيتشه، وقائع وإنما لدينا تأويلات.^(٣)

واحياجاتنا هي أساس تأويل العالم من أجل التحكم فيه . ولهذا يرى نيتشه أن ديكرارت قد أخطأ في البحث عن الحقيقة عندما توهم أنه عثر على اليقين الأول وهو أن الفكر يستلزم وجود المفكر فقال عبارته المشهورة «أنا أفكر إذن أنا موجود» . ويرى نيتشه أن هذا اليقين الأول ليس باليقين لأنه صادر عن عادة أجرومية وهي أن لكل فعل فاعلاً.

المعرفة إذن لا علاقة لها بالحقيقة ، وإنما علاقتها بصيانة الحياة . وليس في إمكان المعرفة مجاورة هذه الغاية . ولهذا يسخر نيتشه من لفظ «الحقيقة» . يقول : «نفترض أن الحقيقة امرأة . فماذا بعد؟ إن الفلاسفة من حيث هم دوجماتيقيون عاجزون عن فهم المرأة . ذلك أن الصلابة التي يتناولون بها الحقيقة سلبتهم القدرة على اقتناص المرأة . والمرأة لم تسمح لنفسها بأن تقتنص» . ولهذا فإن الدوجما تشعر بالحزن واليأس ومن ثم فهي تكاد تلفظ النفس الأخير . وأخطر خطأ دوجماتيقي كامن في اختراع أفلاطون لمثال الخير . ومن هنا ينقد نيتشه «جدول القيم» السائد الذي يعبر عن أخلاق المستضعفين ، ويؤسس جدولاً جديداً للقيم يستند إلى إرادة القوة ، وهذه الإرادة هي الاسم الحقيقي لإرادة الحياة ، لأن الحياة لا تزدهر إلا بإخضاع ما حولها . ومتى وضعنا هذا المبدأ انقلبت القيم السائدة رأساً على عقب ، فقلب القيم يلزم منه ضرورة . ومع ذلك فإن نيتشه يكشف لنا عن صعوبة نقد جدول القيم السائد وقلبه رأساً على عقب لأن السلطة تحافظ على هذا الجدول ولا تسمح أن يكون موضع نقد . فإمام السلطة كما أمام الأخلاق يجب ألا نفكر ويجب أن نتكلم قليلاً . ولهذا يقول نيتشه إن كتاباتي لا تتحدث إلا عن غزواتي.⁽⁴⁾

هذا عن إرادة القوة فماذا عن إرادة التغيير؟ وما مدى علاقتها بكل من إرادة الاعتقاد عند وليم جيمس وإرادة القوة عند فردريك نيتشه؟

للجواب عن هذين السؤالين ينبغي تحديد العلاقة بين إرادة الاعتقاد وإرادة القوة . كل من الإرادتين ضد الدوجماتيكية . الأولى ضدها لأن الحقيقة ليست واحدة بل متعددة . والثانية ضدها لأنها ضد الحياة . ولكن على الرغم من أنهما ضد الدوجماتيكية إلا أنهما يفترقان إزاء مفهوم الحقيقة . الحقيقة ، في إطار إرادة الاعتقاد ، تقوم في مطابقتها للواقع العيني . وهذه المطابقة تقاس بمدى نفعها أو خيريتها.⁽⁵⁾ أما الحقيقة ، في إطار إرادة القوة ،

فهى بلا معنى لان هذه الإرادة ضد العقل . يقول نيتشه «لقد حررنا أنفسنا من الخوف من العقل، من الشيخ الذى هيمن على القرن الثامن عشر: نحن الآن لدينا الجراءة من جليد أن نكون عشرين وأطفالاً وشعراء . وفى كلمة واحدة نكون موسيقيين»^(٦) ومعنى هذه العبارة أن ثمة ثنائية حادة بين العقل والإرادة عند نيتشه بينما هى أقل حدة عند وليم جيمس . يقول: «من المشروع لطبيعتنا الانفعالية بل من اللازم أن تتدخل فى حسم الاختيار بين القضايا إذا اقتضى الأمر أن يكون هذا الاختيار أصيلاً إلى الدرجة التى لا يمكن بحكم طبيعته أن يستد إلى أسس عقلية»^(٧) . ولهذا يستعين جيمس بعبارة بسكال المشهورة «للقلب حجج لا يعرفها العقل» .

السؤال إذن:

- هل ثمة مبرر لهله الثنائية بين العقل والإرادة؟

تاريخياً، هذه الثنائية وغيرها من الثنائيات هى السائدة فى تاريخ الفكر الإنسانى . ثمة ثنائية بين النفس والجسم، وبين المادى واللامادى، وبين الروح والمادة، وبين الفيزيقي والعقلي . وثمة ثنائيتان هامتان فى تاريخ الفلسفة: ثنائية أرسطو بين المعرفة النظرية epistémé والمعرفة العملية teché . وثنائية ديكاوت بين الأشياء المفكرة والأشياء الممتدة . ولكن ليس كل ما هو تاريخى هو أمر واجب، لأن الشك أمر لازم وإلا لما تطورت الحضارة الإنسانية . ولنجرب شكنا على الثنائية بين العقل والإرادة .

وتساءل: ما العقل؟ وما الإرادة؟

فى اللغة العربية نقول «عقل» أدرك الأشياء على حقيقتها . وعقلَ الشيء: أدركه على حقيقته^(٨) . وفى الفلسفة العقل من شأنه أن يتزع الصور من الهوى ويتصورها مفردة على كنهها، وذلك من أمره بين وبذلك صح أن يعقل ماهيات الأشياء وإلا لم تكن ها هناك معارف أصلاً . وإذا علمنا أن ماهيات الأشياء هى حقيقة الأشياء ربطنا بين العقل والحقيقة سواء فى المعنى اللغوى أو المعنى الفلسفى .

هذا عن العقل فماذا عن الإرادة؟

يقول ابن رشد: «الإرادة هي شوق الفاعل إلى فعل إذا فعله كلف الشوق وحصل المراد».^(٩) ومعنى هذا التعريف أن ثمة علاقة عضوية بين الإرادة والفعل.

والسؤال الآن:

- ما مدى مشروعية العلاقة بين العقل والحقيقة من جهة، والإرادة والفعل من جهة أخرى؟

ونغيب سؤال:

- ما الحقيقة؟ وما الإرادة؟

عن الحقيقة ثمة نظريات ثلاث:

أولاً: نظرية «الحقيقة صورة» أي الحقيقة صورة طبق الأصل. عبّر عنها الفلاسفة المسلمون في قولهم: «الحقيقة هي مطابقة ما في الأعيان لما هو في الأذهان» وعبّر عنها الفلاسفة المسيحيون وعلى الأخص توما الأكويني في قوله: «الحقيقة هي المساواة بين العقل والأشياء بحيث يستطيع العقل أن يقرر أن «ما هو موجود موجود، وأن ما هو غير موجود فهو غير موجود». بيد أن هذا التعريف للحقيقة عسير المثال لأنه يفترض مقدماً أن نعرف الأشياء مستقلة عن عقولنا، ثم نقارن بعد ذلك بين الأصل والصورة وهذا محال.

ثانياً: نظرية «الحقيقة قانوناً» وقد عبّر عنها ديكارت في قوله بأن «سلاسل التفكير الطويلة التي اعتاد علماء الهندسة أن يستخدموها في التدليل على أصعب ما يفرضونه خيلت إلى أن جميع الأشياء التي تقع في علم الناس إنما تتابع فيما بينها على هذا النمط وأن الإنسان إذا كفّ عن أن يتقبل الباطل على أنه حق واحتفظ دائماً بالنظام الواجب لاستنتاج بعضها من بعض لا يجد منها قصياً لا يستطيع الوصول إليه ولا خفياً لا يمكنه الوقوف عليه».^(١٠) ومعنى هذه العبارة أن الحقيقة في داخل أفكارنا، ولا تُعرف إلا بتلازمها المنطقي استناداً إلى قوانين العقل. بيد أن قوانين العقل متباينة بين فيلسوف وآخر. فقانون عدم التناقض عند أرسطو، ونقيضه أي قانون التناقض هو عند هيجل. وقانون العلية الذي يفرض إلى الحتمية مشكوك فيه عند الغزالي من متكلمي المسلمين، وعند هيوم من فلاسفة

الغرب على الرغم من تباين الغاية من هذا الشك. فهي عند الغزالي لتبرير المعجزة، ولكنها عند هيوم لدحض الدوجماتيقية.

ثالثاً: نظرية «الحقيقة نجاحاً» وقد عبّرت عنها البرجماتية، وعبر عنها على التخصيص وليم جيمس في نفيه لوجود حقيقة واحدة لأن الحقائق متعددة، وذلك بسبب التباين في تسمية ما هو ناجح. وما هو ناجح يقاس في إطار العلاقات القائمة. ونحن نرى أن هذا المقياس مخالف للواقع. فالواقع متطور ولهذا فالعلاقات القائمة ليست دائمة. وتاريخ العلم يشهد على ذلك. فعند أرسطو كانت العلاقة قائمة بين وزن الجسم وسرعته بمعنى أنه كلما كان وزن الجسم أثقل كانت حركته أسرع. أما عند جليليو فلا علاقة بين وزن الجسم وسرعته. فالسرعة واحدة أيا كان وزن الجسم متى أزلنا العوائق الخارجية.

وتأسيساً على هذه النظريات الثلاث ونقائضها يمكن القول بأن ليس ثمة حقيقة، وبالتالي ليس ثمة علاقة بين العقل والحقيقة.

يبقى بعد ذلك التساؤل عن مشروعية العلاقة بين الإرادة والفعل، أى هل ثمة علاقة بين الإرادة والفعل؟

ونجيب بسؤال: ما الفعل؟

إن الفعل ينطوى على التأثير، والتأثير ينطوى على التغيير، والتغيير ينطوى على وضع وسائل لتحقيق غاية، أى أن الفعل غائي. والغاية مطروحة في المستقبل، ومن ثم فالفعل مستقبلي، ولأنه مستقبلي فهو رمز على النفي من حيث أنه رافض لواقع قائم Status quo ورمز على الإيجاب من حيث أنه محقق لواقع قادم Pro quo. والواقع القادم هو رؤية مستقبلية من تكوين العقل بهدف تغيير الواقع. إذن الفعل من حيث هو تغيير للواقع القائم هو من العقل وليس من أية ملكة أخرى. وأمثلة لذلك من تاريخ العقل الإنساني بنظرية حركة دوران الأرض التي أعلنها كوبرنيكوس في كتابه المعنون: «في دوران الأفلاك السماوية» (١٥٤٣) وجاءته نسخة منه وهو على فراش الموت. وهذا الكتاب يعتبر حداً فاصلاً بين نهاية العصر الوسيط وبداية العصر الحديث. ولكن هذا الحد الفاصل لم تكن

صناعته بالأمر الميسور. فقد أهدى كوبرنيكوس كتابه إلى البابا بولس الثالث. وقد جاء فى الإهداء أن لديه قناعة قوية بأن ثمة أشخاصاً سيظالبون بإعدامه هو وأفكاره بسبب نظريته فى حركة الأرض، وأنه بسبب هذه القناعة قد احتفظ بسرية هذه النظرية لمدة ستة وثلاثين عاماً. ثم ذكر فى خاتمة الكتاب أن فيثاغورس فى القرن الخامس قبل الميلاد، قد دعا إلى نظرية حركة الأرض التى كان يود إخفاءها عن الجمهور، ولكنه لم يفلح فأحرقت الدار التى كان يجتمع فيها الفيثاغوريون. ومعنى ذلك أن نظرية حركة الأرض استغرق إعلانها أكثر من ألفى سنة.

وثمة سؤال هنا لابد أن يثار؟

لماذا تأخر إعلان هذه النظرية أكثر من ألفى سنة؟

- جوابنا أن هذه النظرية تستلزم إحداث تغيير فى الواقع القائم لأنها تنقل البشرية من الثبات إلى التغيير، ومن المطلق إلى النسبى. ونخلص من ذلك إلى أن هذا التغيير هو فى صميم الفكرة التى هى من صنع العقل.

ولكن أى عقل؟

- إنه العقل المبدع إذا أخذنا بتعريفى للإبداع بأنه «قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع».

العقل وكيف يعمل (*)

هذا العنوان يعنى دراسة العقل وهو فى حالة فعل. والفعل يستلزم فاعلاً ومفعولاً به، وبالتالي فإن العقل ينطوى على إحداث تغيير. ومعنى ذلك أبى العقل، وهو فى حالة فعل، يستلزم طرفاً آخر يُحدث فيه تغييراً، وهذا الطرف الآخر هو الكون. ومعنى ذلك أن العقل موجود - فى - الكون ومع ذلك فإن العقل وإن كان فى الكون إلا أنه مجاوز للكون، بمعنى أن العقل قادر على أن يعى الكون، ولكن الكون ليس تادراً على أن يعى ذاته. إذن قدرة العقل على الوعى بذاته هى - فى الوقت نفسه - قدرته على الوعى به الكون. ووعى العقل به الكون يعنى فيما يعنى أنه قادر على معرفة الكون. ومن هنا قيل من بيز: ما قيل إن الإنسان كائن عارف.

وهنا لابد من إثارة سؤالين:

ما العقل؟

وما المعرفة؟

نجيب أولاً على السؤال الثانى لأن المعرفة ثمرة العقل، أى أن المعرفة هى التى تكشف لنا عن العقل وهو يعمل.

ما المعرفة إذن؟

- الجواب عن هذا السؤال له تاريخ تبلور فيما يسمى «نظرية المعرفة»، وقد أسهم فلاسفة فى تأسيسها انتقى منهم ثلاثة: أفلاطون، ولوك، وديكارت.

وضع أفلاطون المعرفة فى إطار التذكر، ومن ثم كانت عبارته الماثورة والمشهورة «العلم تذكر والجهل نسيان»، والتذكر - عنده - هو تذكر الإنسان لعالم كان يحيا فيه، وهو عالم للأل، وهو العالم الحقيقى فى حين أن عالم المحسوسات هو عالم الظن. عمل العقل إذن، عند أفلاطون، محصور فى التذكر بلا زيادة أو نقصان، أى أن العقل سلبى فى مجال المعرفة.

أما لوك فيرفض نظرية المعانى الفطرية بدعوى أن المعانى، فى أصلها، تجريبية، والعقل فى أصله لوح مصقول لم يُنقش فيه شئ، وأن التجربة هى التى تنقش فيه المعانى. والمعانى طائفتان: معان بسيطة مكتسبة بالتجربة، ومعان مركبة ترجع إلى العقل، أى أن العقل هو الذى يصنعها. ومن هنا يمكن القول بأن العقل عند لوك سلبى وإيجابى فى مجال المعرفة.

يبقى كائناط والعقل، عنده، أكثر إيجابية منه عند لوك. فالمعرفة، عنده، تتألف من عنصرين: مادة وصورة. المادة موضوع الحدس الحسى القبلى وليس لنا من حدس سواء، ويقصد بذلك كلا من الزمان والمكان. والصورة رابطة فى الفهم تسمح بتركيب حكم كلى ضرورى لأنها قبلية، ويقصد بذلك المقولات ومن أهمها الجوهر والعلية. والعقل فاعل إيجابى عندما يدخل موضوع المادة فى الصورة فتنشأ المعرفة.

والملاحظ على نظرية المعرفة عند هؤلاء الثلاثة أنها تتناول العقل على أن له كينونة مستقلة قائمة بذاتها. أما إذا اتجهنا إلى الجسم فى هذه الحالة فتغير وجهة النظر، إذ يصبح العقل سلوكاً، أى أن العقل يسلك على نحو معين من أجل تنظيم الحياة النظرية والعملية وتوجيهها. وفى هذا السلوك تظهر أهمية اللغة من حيث هى التى تسمح للعقل بممارسة وظيفته فى الوعى بـ الكون.

وفى بداية القرن العشرين انشغل فتنجشتين بتحليل اللغة فى كتابه:

"Tractatus - Logico - Philosophicus" وقد أرسل مخطوط هذا الكتاب إلى أستاذه برتراند رسل عام ١٩١٨ لكى يبدى رأيه فيه. وفى هذا الكتاب حاول فتنجشتين

التدليل على وجود أبنية منطقية فى اللغة، إذ أن هذه الأبنية، فى رأيه، هى التى تعطينا تركيب الوقائع وتركيب العالم. وأعتقد أن كلا من رسل وهويهد قد سبقا فتجنشتين إلى الكشف عن هذه الأبنية المنطقية، ولكن فى الرياضيات. وكانا قد تأثرا بفريجه الذى ارتأى أن الحساب مردود إلى المنطق، إذ حاولا أن يستخرجا الرياضية من قوانين المنطق فالفأ معاً كتاب «مبادئ الرياضيات» الذى صدر فى ثلاثة مجلدات دلا فيها على إمكان رد الرياضية إلى المنطق.

وفى منتصف العشرينيات من هذا القرن تأثرت الوضعية المنطقية بالتحليل اللغوى عند فتجنشتين، وحاولت تطبيقه على قضايا العلم فوجدت أنهما صنفان: قضايا تحليلية وهى قضايا العلوم الرياضية وصدقها مردود إلى خلوها من التناقض، وقضايا تجريبية وهى قضايا العلوم الطبيعية وصدقها مردود إلى مطابقتها مع الوقائع الحسية.

وفى الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن بدأ النقد يوجه إلى الوضعية المنطقية فى أمريكا من قبل جودمان وكوين، وفى أوروبا من قبل رسل وكارناب وتارسكى. وانصب النقد على أن المعرفة لا تبدأ بالمعطيات الحسية أو الوقائع أو المعلومات، وإنما تبدأ بالقضايا، وبالتالي تشككوا فى المعنى والصدق، أى تشككوا فى أن القضية صادقة من معناها. وامتد الشك إلى مسألة التفرقة بين القضايا التحليلية والقضايا التجريبية. فمبادئ أفليدس كانت تعتبر تحليلية، ولكن بعد ظهور الهندسات اللاقليدية لم تعد كذلك. وتازمت الوضعية المنطقية فنشأ العلم المعرفى Cognitive Science للخروج من الأزمة. وبدأت إرهاصات هذه النشأة فى ندوة عقدت فى المعهد التكنولوجى بجامعة كاليفورنيا عام ١٩٤٨ وموضوعها «آليات الدماغ فى السلوك» وكانت القضية المحورية مطروحة على هيئة سؤال: كيف يتحكم الجهاز العصبى فى السلوك؟ ومن ثم طُرحت قضيتان: مقارنة بين الدماغ والكمبيوتر، والعلاقة بين الجهاز العصبى والأدوات المنطقية لمعرفة لماذا ندرك العالم على النحو الذى ندركه به.

وفى العام نفسه أى عام ١٩٤٨، أصدر نوربرت وينر كتابه «السيرنطق أى علم التحكم والاتصال فى الآلة والحىوان». وقد حدد جورج ميلر تاريخ نشأة العلم المعرفى فى ١١ سبتمبر

١٩٥٦ حيث انعقدت ندوة بمعهد MIT وموضوعها «نظرية المعلومات». وفي هذه الندوة
التي بحثان هامان: أحدهما مشترك من آلن ينول وهيربرت سيمون وعنوانه «منطق نظرية
الآلة» (الكومبيوتر) والآخر من تشومسكي بعنوان: «ثلاثة نماذج للغة».

وفي عام ١٩٥٨ ألف فون نويمان كتاباً بعنوان «الكومبيوتر والدماغ» ارتأى فيه أن العقل
والدماغ أنسقة رمزية. ومعنى ذلك فحص العقل في إطار الكومبيوتر، وفي إطار العلم
المعرفي للبحث عن إجابة لأسئلة متعلقة بطبيعة المعرفة ومكوناتها ومصادرها مع تناول
التصورات العقلية بم عزل عن العوامل البيولوجية والسوسولوجية والثقافية. وانتهت هذه
الرؤية إلى أن الكومبيوتر هو أساس فهم العقل وكيف يعمل. وبدأ التساؤل عن العلاقة بين
العقل والدماغ، وعن مكان العقل من الدماغ، فقل إن الدماغ هو العضو الجسماني للعقل.
وكان السؤال بعد ذلك: هل يمكن التحقق من هذا القول؟

وجوابي أنه ليس في الإمكان التحقق من ذلك إلا إذا شرحنا الدماغ وهو حى وليس
وهو ميت. ويبدو في الوقت الراهن أن هذا التشريح ليس في الإمكان. وقد يكون البديل
إرسال تيارات كهربائية إلى الدماغ. ولكن التيار الكهربائي لا يسجل أى تأثير إلا في منطقة
محدودة، وهذه المنطقة خاصة بحركات الجسم وليس بحركات الأفكار. ثم إن التيار
الكهربائي يستثير الخلايا العصبية في الدماغ، ولكن ليس ثمة إجابة إذا ما تساءلنا كيف
تتولد الأفكار من نبضات الأعصاب؟

وكل هذه الإشكاليات إنما نشأت من مجرد تصور أن الكومبيوتر هو نموذج العقل. بيد
أن ثمة إشكالاً أبعد أثراً وهو أن النموذج يستلزم استبعاد علاقة أساسية وهى العلاقة القائمة
بين العقل والكون حيث أن العقل لا وجود له إلا في الكون.

والسؤال إذن: ماذا نمنى بوجود العقل في الكون؟

تجربة هامة شاهدها في يونيو عام ١٩٦٩ في زاجورسك إحدى ضواحي موسكو،
في معهد «الصم والعمى» التابع لأكاديمية العلوم التربوية والذي يشرف عليه عالم
متخصص في تعليم أصحاب الإعاقات الحسية اسمه ميشركوف. وكان المعهد وقتئذ يضم

خمسین فتي وثلاثة كلهم أتوا إلى المعهد وهم فاقدو حاستي السمع والبصر وحاسة النطق في أغلب الأحيان. قال لي ميشركوف: إن هذا العدد ينقسم مجموعات، وكل مجموعة مكونة من ثلاثة طلاب، والدراسة يومية وتستغرق خمس عشرة ساعة، والدروس الواحد يستغرق خمس ساعات. وهنا لمح ميشركوف الدهشة تفرم وجهي فقال: لا تندش فالحياة هنا من غير دراسة مؤجلة. فالملاحظ أن الحالة النفسية لهؤلاء الفتية تسوء حين يفردون بأنفسهم. ولهذا فإن مشكلة هؤلاء ليس في أنهم لا يبصرون ولا يسمعون، ولكن في إحساسهم بالوحدة. وهذا الإحساس إنما يتولد بعد دخولهم في علاقات مع الآخرين، أما قبل الدخول في هذه العلاقة فليس لديهم نفس إنسانية.

وسألت ميشركوف: إذن كيف تنشأ النفس الإنسانية؟

وكان جوابه أن ثمة خطأ شائعاً يدور على القول بأن الإنسان حيوان لغوي. وتجربتنا، في المعهد، تدحض هذا القول. فاللغة ليست هي نقطة البدء في تأنيس الطفل، وإنما نقطة البدء أن يتعلم الطفل كيف «يسلك» إنسانياً لا كيف «يفكر» إنسانياً. ومن ثم يمكن القول بأن «الممارسة العملية» هي الطريق إلى التفكير على نهج إنساني.

إذن الطفل المولود لم يتأنس بعد، وكل ما لديه حاجات بيولوجية. ويبدأ في التعلم حين يستجيب المربي لإشباع هذه الحاجات مستنداً في ذلك إلى استخدام أدوات إنسانية، أي أدوات من صنع الإنسان، أي أدوات وضعت فيها خبرة منذ آلاف السنين. ولهذا فإن استخدام الطفل هذه الأدوات يعني أنه يعيد فهم الحكمة الإنسانية المتروضة في هذه الأدوات. والإحساس بالطابع الإنساني للأدوات في مقدور الطفل وحده دون الشمبانزي، إذ لدى الشمبانزي أشكال موروثه للسلوك يمتنع معها اكتساب الجديد. والزمن الذي يستغرقه الطفل في اكتساب العادات الإنسانية يتراوح بين أربع وخمس سنوات وبعد ذلك يتحقق تأنيسه. ووظيفة المربي، في هذه الحالة، تعليم الطفل كيف يأكل ويلبس ويتنسل. وهي مسألة ليست هينة، ذلك أن الإفراط في المساعدة من شأنه أن يعيق الطفل من الاعتماد على نفسه، كما أن التفریط في المساعدة يسبب له ارتباكاً يعيقه عن اكتساب العادات.

وإسهام الاثنين معاً «المربي والطفل» هو السبيل إلى رفع التناقض القائم بين الإفراط والتفريط. ويضرب ميشركوف مثالا لذلك بتعليم الطفل كيفية ارتداء السروال. فهذه العملية تتم على مرحلتين: المرحلة الأولى تعتمد على المربي كلية حين يقوم بإلباس الطفل سرواله. والمرحلة الثانية يبدأ فيها المربي بممارسة الخطوات الأولى، ثم يترك الطفل يكمل ما تبقى من خطوات. وفي هذه المرحلة تبرز «العملية الإرادية» وفيها يتناقص دور المربي ويزداد دور الطفل.

ويخلص ميشركوف من ظاهرة «تقسيم العمل» بين الطفل والمربي إلى نتيجتين هامتين أولاهما: أن الطفل يبدأ في اكتساب ذاتيته، وثانيهما: عملية تكوين الزمور، والرمز ديناميكي بمعنى أن الرمز، في البداية، له علاقة بالموضوعات الحسية، ولكنه يتحول إلى رمز مجرد ثم إلى كلمة ومن ثم يتمكن الطفل من تعلم ألف باء اللغة وذلك عن طريق أصابع اليد.

والمرحلة الأولى من تعلم اللغة مرحلة عملية بمعنى خلوها من الشرح النظري لقواعد اللغة. ولكن ثمة شرط هام في هذه المرحلة وهو أن تكون اللغة معبرة عن الاحتياجات الخاصة للطفل، وتجاهل هذا الشرط يفضي إلى نتيجة سيئة وهي تربية طفل ثرثار يحكى عن أشياء لا يعرفها.

وخلاصة رأى ميشركوف أن القائد لعملية التعلم هو الطفل، ولهذا فالمربي الرديء هو الذي يحاول أن يفرض ما يريد على الطفل. أما المربي الجيد فهو الذي يفهم ماذا يريد الطفل ثم يستجيب لهذه الإرادة. ومن ثم فالبدأ التربوي الذي يدعو إليه ميشركوف هو القائل بأن المربي ينبغي أن يجيب عن السؤال الموجه من الطفل وليس عن السؤال الذي لم يوجه إليه بعد.

أما أنا فقد استخلصت من هذه التجربة بأن الإنسان يتميز من بين الأنواع الحيوانية بخاصية التعلم. والتعلم لا يتم إلا بشرطين: الشرط الأول أن عقل الطفل به مقولات قبلية للسلوك. والشرط الثاني أن هذه المقولات لا تتحرك إلا إذا تعاملت مع تجمع إنساني. وهذه

المقولات هي: العلاقة والمعنى والاستدلال والغاية والتناقض. مقولة العلاقة بحكم تعريفى للإبداع بأنه قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تفسير الواقع. والعلاقة المتصورة هنا هي العلاقة بين معانٍ كلية. إذن العلاقة لا تعمل إلا فى إطار المعنى والاستدلال يقوم بالكشف عن التسلسل المنطقى للمعانى. والغاية هي الوضع القادم أى الرؤية المستقبلية المطلوب تجسيدها فى الواقع القائم الذى هو متناقض مع المعطيات الواقعية الجديدة. وهذا التناقض يشير إلى إشكالية فى حاجة إلى حل، وهذا الحل لا يتأتى إلا برفع التناقض.

ونخلص من كل ذلك إلى نتيجة هامة وهي أن الكمبيوتر ليس هو النموذج للعقل الإنسانى لأنه لو كان كذلك لما صح قولنا بأن العقل موجود فى الكون، واكتفينا بالقول بأنه موجود ليس إلا.

العقل والمطلق(*)

عنوان هذا البحث يتطوّر على سؤالين:

ما العقل؟

وما المطلق؟

وجوابي عن هذين السؤالين لم يكن بالأمر اليسور. فقد انشغلت به منذ عام ١٩٦٠ حين أصدرت كتاباً بعنوان «المذهب في فلسفة برجسون». كتبت في مقدمته أن «العقل يتزع بطبيعته نحو توحيد المعرفة الإنسانية. وهو من أجل ذلك يتجول في كل مجال من مجالات المعرفة، ثم هو يضمها جميعاً ويربط فيما بينها في وحدة عضوية بحيث لا يتيسر معه فصل عضو من الكائن إلا بالقضاء عليه كله»^(١)، ومعنى ذلك أن العقل ليس في إمكانه أن يفهم دون أن يوحد. فهو لا يكتفى بالوقوف عند المجموعات التجريبية، وإنما هو يحاول أن يجعلها تتقابل في نقطة واحدة. وكل ما هنالك من فارق بين فيلسوف وآخر يكمن في رؤيته لهذه الوحدة.

بيد أن هذه الوحدة لا يمكن فهمها إلا في مقابل الكثرة. وإذا كانت الوحدة ترمز إلى المطلق، والكثرة إلى النسبي فمعنى ذلك أن المطلق لا يمكن فهمه إلا في مقابل النسبي. ومن هنا أصدرت كتاباً آخر بعنوان «قصة الفلسفة» (١٩٦٨) انتهت فيه إلى أن قصة الفلسفة هي قصة العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبي، ومفادها أن الإنسان يبحث عن المطلق دون أن يقتنصه.

والسؤال إذن:

ما هو المنطق الذى يحكم البحث عن المطلق دون اقتناصه؟

أو فى صياغة أخرى.

ما هو منطق المطلق؟

مدخلنا إلى الجواب عن هذا السؤال ما حدث فى تاريخ الفلسفة من اضطهاد للفلاسفة. فالاضطهاد لم يبدأ مع الطبيعيين الأوائل فى القرن السادس قبل الميلاد على الرغم من إنكارهم للمطلق الأسطورى الذى كان شائعاً فى أشعار هوميروس، ودعوتهم إلى مطلق طبيعى. فقد ارتأى طاليس، بتأثير من الطبيعة المحيطة، أن الماء أصل الأشياء. وذهب أنكسمندريس إلى القول بأن الأصل هو مادة لا متناهية، عنها تنشأ جميع السماوات والعوالم. وقال أنكسمندريس إن الهواء هو أصل الأشياء وعنه تنشأ الآلهة وتولد الأشياء الأخرى. أقول إن اضطهاد لم يمس هؤلاء وإنما مس أولئك الذين ربطوا بين بحثهم عن المطلق وبين نظرية المعرفة.

ففى أثينا فى القرن الخامس قبل الميلاد نشر بروتاغوراس كتاباً بعنوان «الحقيقة» وردت فى مفتتحه هذه العبارة: «لا أستطيع أن أعلم إن كانت الآلهة موجودة أم غير موجودة فإن أموراً كثيرة تحول بينى وبين هذا العلم أنخصها غموض المسألة وقصر الحياة». فاتهم بالإلحاد وأحرقت كنه وحكم عليه بالإعدام ولكنه فرّ هارباً. وجاء سقراط وفكرته المحورية أن لكل شىء ماهية. ومهمة العقل اكتشاف هذه الـ «ما»، أى اكتشاف معان تامة التعريف. فتساءل: ما الفضيلة؟ وما التقوى؟ وما العدالة؟ وما الخير؟ ولكنه كان عاجزاً عن اكتشاف هذه الـ «ما» فتركها معلقة فحكم عليه بالإعدام بتهمة إنكار الآلهة وإفساد الشباب.

وفى قرطبة فى القرن الثانى عشر أوضح ابن رشد العلاقة بين نظرية المعرفة ومفهوم التأويل. فمعنى التأويل، عنده، فى إطار النص الدينى «هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من

تسمية الشيء بشيئه أو سبيه أو لاحقه أو مقارنه^(٢) ومعنى هذا التعريف ضرورة إعمال العقل فى النص الدينى لاستنباط الدلالة المجازية. وإذا أعمل العقل على هذا النحو فلا تكفير. يقول ابن رشد: «لم يجب التكفير بخرق الإجماع فى التأويل إذ لا يتصور فى ذلك إجماع. فما تقول الفلاسفة من أهل الإسلام كآبى نصر وابن سينا فإن أبا حامد قد قطع بتكفيرهما فى كتابه المعروف بالتهافت»^(٣). ولهذا كفر ابن رشد وأحرقت مؤلفاته ونفى إلى أليسانه.

وفى القرن الثامن عشر ربط كانط ربطاً واضحاً بين المطلق ونظرية المعرفة فى كتابه «نقد العقل الخالص». يقول فى مفتحه: «إن العقل محكوم عليه، فى جزء من معرفته، بمواجهة مسائل ليس فى إمكانه تجنبها. وهذه المسائل مفروضة عليه بحكم طبيعته، ولكنه عاجز عن الإجابة عنها. وهذه المسائل المطروحة بلا جواب تدور على مفهوم المطلق سواء أطلقنا عليه لفظ الله أو الدولة. وقصة الفلسفة، فى رأى كانط، هى قصة هذا العجز. ومهما يكن الأمر فإن كانط يميز بين حالتين: حالة البحث عن اقتناص المطلق، وحالة اقتناص المطلق. وثمة محاولات عديدة فى تاريخ البشرية لاقتناص المطلق، ولكن تصور اقتناص المطلق بطريقة مطلقة وهم لأن المطلق، بمجرد اقتناصه، يصبح نسبياً ويتوقف عن أن يكون مستوعباً للواقع برمته. وقد حاولت توضيح ما انتهى إلى كانط فى كتابى بعنوان «المذهب عند كانط» إذ هو يرى أن غاية العقل الخالص ألا تكون له علاقة إلا بمعارف الفهم كى يمنحها الوحدة النسقية المحكمة، وهذه الوحدة هى وحدة النسق، وليست لها عند العقل إلا منفعة ذاتية، أى أن العقل لا يمد هذه الوحدة إلى خارج التجربة، وإنما هى منفعة أو جدوى ذاتية فحسب. إذن فكرة الوحدة لا يمكن أن تكون منشئة بحيث تفيد فى مد معرفتنا إلى موضوعات أكثر مما يمكن أن تعطيه التجربة، بل هى منظمة لوحدة عناصر المعرفة التجريبية المتباينة وحدة نسقية. وبهذا الشرط تكون الفكرة محايثة فى حدود التجربة. ونطلق لفظ «المحاريث» على المبادئ التى يكون تطبيقها داخل حدود التجربة الممكنة. ونطلق لفظ «المفارق» على المبادئ المنشئة، أى الخالقة. وإذا حاول الإنسان أن يجعل «المفارق مشروعا

مشروعة فإنه فى هذه الحالة يغادر أرض التجربة ليتدفع بعيداً عن هذه الأرض فى متاهات تستعصى على الفهم . ونخلص من ذلك إلى أن وحدة المعرفة عند كانط، لا تعنى وحدة الوجود . ولهذا علينا أن نفصل بين المعرفة والوجود . واعتقد أن هذا الفصل هو السبب الذى من أجله انتقد كانط البرهان الوجودى لإثبات وجود الله والمعروف ببرهان أسلم . فأنسلم يستمد برهانه من مجرد فكرة الله التى تقول بأن الله هو الموجود الذى لا يتصور أعظم منه فهو إذن موجود فى العقل وفى الواقع معاً، لأنه لو كان موجوداً فى العقل فقط لكان من الممكن تصور أعظم منه وهذا خُلف . ولهذا ارتأى كانط أن البرهان الوجودى عقيم لأن الوجود المثبت فيه وجود متصور، ولأن هذا الوجود ليس محمولاً ذاتياً تختلف الماهية بوجوده لها أو عدمه .

وقد كان كانط هو أول من أثار مقولة المطلق، وكان هيجل هو أول من وضعها كمقولة محورية لفلسفته . ففى كتابه المعنون «مدخل إلى محاضرات فى تاريخ الفلسفة» أثار هذا السؤال :

أين نقطة البداية فى تاريخ الفلسفة؟

وكان جوابه بأن هذه البداية محددة بامتناع الإنسان عن تصور المطلق تصوراً حسيّاً، وبزوغ التفكير الخالص . . ومعنى ذلك أن ثمة علاقة عضوية بين المطلق والتفكير الخالص المجرد من أى عنصر حسى، ومعنى ذلك أيضاً أن الفلسفة، من حيث هى تجسيد لهذه العلاقة، قد نشأت فى مرحلة متأخرة من مراحل الحضارة الإنسانية . ولا أدل على ذلك من أن المعبد قد نشأ مع نشأة الحضارة الإنسانية وسط المدينة ويدخله المطلق . والكهنة هم المسئولون عن المعبد، أى عن المطلق فصوروه تصويراً حسيّاً على هيئة حيوان كما فى مصر أو على هيئة إنسان كما هو حال زيوس كبير آلهة اليونان .

والسؤال إذن :

إذا لم يكن فى الإمكان اقتناص المطلق بالחס فهل يمكن اقتناصه بالعقل؟

فإذا كان الجواب بالسلب فليس ثمة مشكلة، وأما إذا كان الجواب بالإيجاب فثمة إشكالية كامنة في هذه الصياغة - السؤال: إذا كان في إمكان العقل اقتناص المطلق فما هي طبيعة التصور الذي يكونه العقل في حالة الاقتناص؟

إن المطلق، في هذه الحالة، إما أن يكون شيئاً وإما أن يكون جوهرًا. وفي الحالتين نقع في تناقض صوري، أي تناقض غير مشروع لأن المطلق بحكم تعريفه هو بلا حدود، ومن ثم فهو بلا تعريف. وقد يقال إن رفع التناقض ممكن إذا ما افترضنا أن المطلق إما أن يكون مفارقاً وإما أن يكون محايثاً. بيد أن هذا القول ينطوي أيضاً على تناقض صوري لأنه إذا كان المطلق مفارقاً فلن يكون موضوع معرفة، وإذا كان محايثاً فلن يكون في إمكاننا التفرقة بينه وبين النسبي.

ولكن إذا كان تصور المطلق يوقعنا في تناقض صوري غير مشروع فهل يحق لنا استبدال التناقض الصوري بالتناقض الديالكتيكي، أي القول بأن ثمة علاقة ديالكتيكية بين المطلق من حيث هو لا محدد، والمطلق من حيث هو محدد أي بين المطلق والنسبي؟

والسؤال إذن:

كيف يمكن تصور هذه العلاقة الديالكتيكية؟

جوابنا على النحو الآتي:

إن النسبي يشير إلى أن وراءه اللامشروط لأن فيه إشارة على المطلق، ولكنه ليس هو المطلق. وإذا عرفنا العلمانية بأنها التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق فمعنى ذلك أنه إذا ما تجسد المطلق في الواقع فإنه يُعلمن وأنا أوضح هذه المفارقة على النحو الآتي:

إن أية دوجما من حيث هي مطلق تعتبر الدوجمات الأخرى نسبية، وتعتبر ذاتها هي الوحيدة المطلقة، ومعنى ذلك أن المطلق لا يقر البدائل. فإذا كان ثمة مطلق فليس من مبرر لافتراض مطلق آخر من طبيعة مبيانية لأن المطلق بحكم طبيعته واحد وليس له ثان. ولكن استحالة البدائل المطلقة لا يعنى نفى المطلقات ولكنه يعنى عدم قدرتها على التعايش معاً.

وهذه هي المفارقة الثانية. ومن شأن هذه المفارقة أن تفضى إلى إشعال الحروب بين المطلقات، ومن ثم تدخل الحرب في علاقة عضوية مع المطلق، أى القتل باسم المطلق، والقتل، في هذه الحالة، يصبح مقدماً من حيث أنه ثمرة المطلق. ومن هنا التلازم بين العنف والمقدس. وهو تلازم يذكرنا بعبارة هرقلطس بأن الإله ديونيسوس «واهب البشر الغبطة والسعادة والموحي بالموسيقى والأغاني» هو الإله هاديس (حاكم العالم السفلى مقر الموتى والأشرار). وهو تلازم يذكرنا أيضاً باللفظ الفرنسى Le Sacré أو اللفظ الانجليزى Sacred المشتق من Sacer ويعنى المقدس والملعون فى آن واحد.

وإذا كان ذلك كذلك فالأصوليات الدينية المهيمنة، فى نهاية القرن العشرين، هى التجسيد لهذا التلازم بين العنف والمقدس. . وإذا كانت هذه الأصوليات هى التعبير عن الدوجماتيقية، أى عن توهم امتلاك الحقيقة المطلقة فمعنى ذلك أن الدوجماتيقية هى أصل التلازم بين العنف والمقدس. فإذا أردنا القضاء على الدوجماتيقية، أى على توهم امتلاك الحقيقة المطلقة، لزم التحرر من هذا الوهم. وهذا التحرر يعنى علمنة العقل.

ديالكتيك الحرية فى هذا الزمان(*)

عنوان هذا المقال ينطوى على مفهومين فى حاجة إلى توضيح وتحليل وهما «ديالكتيك الحرية»، و«هذا الزمان».

نبدأ بديالكتيك الحرية فنقول إنه إذا كان الديالكتيك ينطوى على مفهوم التناقض فمعنى ذلك أن مفهوم الحرية ينطوى أيضاً على تناقض.

وقد أوضح كانط هذا التناقض فى الفصل المعنون «نقيضة العقل الخالص» فى كتابه «نقد العقل الخالص». والنقيضة هنا هى سمة النطق، والنطق هو الملكة الثالثة من ملكات المعرفة عند كانط وتأتى بعد الحساسة والفهم، والتي تظهر عندما يتناول النطق قضايا أربع وهى وجود الله وبداية العالم والحرية وخلود الروح. فهذه القضايا ونقائضها سواء عند النطق. ونحن هنا نجتزئ النقيضة الثالثة الخاصة بالحرية، ونتناولها بشئ من التفصيل.

يقول كانط إن العلة الطبيعية ليست العلة الوحيدة التى تُرد إليها جميع ظواهر العالم، بل من الضروري التسليم أيضاً بعلة حرة لتفسير هذه الظواهر، لأن كل ما يحدث بموجب العلة الطبيعية يحدث بعد حادث سابق بعينه، وهكذا إلى غير نهاية. فإذا لم يكن هناك سوى هذه العلة لزم القول بسلسلة لا متناهية من العلل لتعيين كل ظاهرة، ومن ثم يجب التسليم بعلة حرة قادرة على أن تبدأ سلسلة ظواهر تجرى حسب القوانين الطبيعية.

نقيض القضية: ليس هناك حرية، فكل شئ فى العالم يحدث بحسب قوانين طبيعية. ذلك بأن كل بداية فعل تفترض فى العلة حالة لا تكون فيها فاعلة، فإذا صارت إلى حالة

هى فيها فاعلة كان فيها حالتان متعاقيتان لا تربط بينهما علاقة عليّة، ولكن لكل ظاهرة علة، فالحرية معارضة لقانون العلية.^(١)

ونخلص من هذه القضية إلى نتيجة مفادها أن إشكالية الحرية تقوم فى مبدأ العلية. فإذا تشككتنا فى هذا المبدأ لم يعد ثمة إشكالية فى الحرية. وفى تاريخ الفلسفة اشتهر كل من الغزالي وهيوم بتشككهما فى مبدأ العلية مع تباين الغاية من هذا الشك. يقول الغزالي: «الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر مثل الرى والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وحز الرقة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل».^(٢)

ويقول هيوم قولاً مشابهاً لما يقوله الغزالي. ففى رأيه أن علاقة العلية خالية من الضرورة، وما يزعم لها من ضرورة ناشئ من أن العادة تجعل العقل غير قادر على عدم تصور اللاحق وتوقعه إذا ما تصور السابق. ومن ثم يخلص هيوم إلى القول بأن علاقة العلية مجرد عادة عقلية.^(٣)

ونخلص من القولين، قول الغزالي وقول هيوم إلى أن ثمة علاقة عضوية بين العلية والضرورة. فإذا انتفتت الضرورة انتفتت العلية وخلت الحرية من إشكالياتها. ومن هنا كان شوبنهاور محقاً عندما تناول الحرية فى ضوء الضرورة فى كتاب له بعنوان «مقالة فى حرية الإرادة» (١٨٤١) فى مفتحه يثير شوبنهاور هذا السؤال:

ما الحرية؟

وجوابه بالسلب: إنها غياب العائق. واستناداً إلى مفهوم العائق يطرح شوبنهاور ثلاثة مفاهيم للحرية: الحرية الفيزيقية وهى تعنى غياب العائق الفيزيقي فنقول: سماء صافية ومجال مفتوح ومكان خال. ومن البين أن هذا المعنى للحرية ليس معنى فلسفياً وإنما هو معنى شعبى. أما الحرية العقلية فقد تناولها أرسطو فى كتابه «الأخلاق النيقوماخية» من حيث العلاقة بين الفكر وبين الإرادى واللاإرادى، ويتهى إلى أن ثمة ترادفاً بين ما هو

إرادى وما هو حر. ^(٤) ولكنه يقف عند هذا الحد دون أن يتجاوزوه إلى ما هو أبعد من ذلك وهو أن الإرادى ليس ممكناً من غير باعث. والباحث علة. وماله علة فهو ضرورى، ومن ثم فالإرادى ضرورى. وغير ذلك ليس بالصحيح. تبقى الحرية الأخلاقية، وهى، فى رأى شوبنهاور، مرتبطة أيضاً بالبواعت مثل التهديدات والوعود والمغامرات. الحرية الأخلاقية إذن محكومة هى الأخرى، وبالتالي فإنها ليست حرة. ويخلص شوبنهاور من ذلك إلى أن القول بحرية من غير سبب كاف هو قول يعلنا عن الوضوح ويدخلنا فى الغموض. ومبدأ السبب الكافى قد تناوله شوبنهاور قبل ذلك فى رسالة للدكتوراه عنوانها «الاصول الأربعة لمبدأ السبب الكافى» (١٨١٣) وضع فيها نظريته عن المعرفة كأساس لمذهبه، وهى نظرية تستند إلى مبدأ السبب الكافى، وهو مبدأ قبلى بالمعنى الذى يقصده كانط، أى غير مستمد من التجربة دون مجاوزة التجربة، وهو يعنى أن أى شىء هو على علاقة ضرورية بأى شىء. وفى عام ١٨١٩ فصل نظريته فى كتاب من جزئين بعنوان «العالم إرادة وفكرة». يقرر فيه أن ثمة حقيقة أولية هى أن «العالم هو فكرتى» يعنى أن العالم منقسم إلى جزئين ضروريين وغير منفصلين وهما الموضوع وهو موجود فى المكان والزمان، والآخر الذات وهى ليست فى المكان أو الزمان. والعالم كفكرة هو محصلة الموضوع والذات معاً. والزمان والمكان والعلية هى الصور الكلية للموضوعات أياً كانت، وهى موجودة قبلاً فى الذات. والعلية هى أساس العلاقة الضرورية بين الموضوعات. وهنا يشير شوبنهاور إلى كتابه «الاصولية الأربعة لمبدأ السبب الكافى». ^(٥)

وهذا التسلسل فى تأليف هذه الكتب، عند شوبنهاور، يعنى أن إشكالية الحرية تكمن فى مبدأ العلية كما هو الحال عند كانط. ولكن إذا كان مبدأ العلية من المبادئ العقلية، وإذا كان البحث فى المبادئ يتم فى مجال نظرية المعرفة فإن إشكالية الحرية ينبغى بحثها فى مجال نظرية المعرفة. بيد أن نظرية المعرفة مرتبطة، تاريخياً، بمفهوم الحقيقة. فكل مطلع على تاريخ الفلسفة يعلم أن نظرية المعرفة هى المحور الذى تدور عليه المسائل الفلسفية، ويعلم أن الفلاسفة متفقون على أن المعرفة العقلية أعلى من المعرفة الحسية، ومن ثم يعلم

أن مسألة المعرفة هي مسألة العقل. ومسألة العقل مرتبطة جوهرياً بمسألة الحقيقة. ولهذا تسامل الفلاسفة عما إذا كان في مقدور العقل الوصول إلى الحقيقة أو هو مضطر إلى الشك.

ولكن إذا كانت المعرفة مرتبطة، تاريخياً، بالحقيقة، فهل يحق لنا التساؤل عن مدى مشروعية هذه العلاقة بين المعرفة والحقيقة. وإذا كان لنا هذا الحق فالسؤال إذن:

ما الحقيقة؟

يعترف أرسطو الحقيقة بأن تقول عما هو موجود أنه موجود، وأن ما ليس موجوداً فهو ليس موجوداً. وهذا التعريف يعني أن ثمة تطابقاً بين ما يقال وما هو موجود. بيد أن هذا التطابق يفترض أن الإمكانية المنطقية لصدق العبارات مشتقة من الإمكانية الأنطولوجية للموجودات من حيث أن هذه الموجودات مطابقة لذاتها، وهذه المطابقة هي هويتها. ولهذا يقال عن الهوية إنها «طبيعة» الموجود، أي أن توجد يعني أن تكون مائلاً لذاتك. ولم يتوقف أفلاطون عن ترديد هذا المعنى باليونانية *Auto Kath Auto*. وتابعه في ذلك أرسطو في قوله بأن الموجود والوحدة شيء واحد، أي أن كلا منهما متضمن للآخر. ومن هنا العلاقة بين الوجود والحقيقة التي أوضحها أفلاطون في هذه العبارة «إذا كان في إمكاننا أن نقول عن أي شيء ما هو فإن ذلك مردود إلى وحدته وهويته». الحقيقة إذن أساسها هذه الأنطولوجيا الكلاسيكية. فإذا اهتزت هذه الأنطولوجيا اهتزت معها الحقيقة وواجهت أزمة، أي إذا اهتزت طبائع الموجودات لم يعد ثمة مبرر للقول بثبات الحقيقة. وقد اهتزت هذه الأنطولوجيا بالفعل بفضل نظريتين: نظرية التطور والنظرية النسبية. الأولى بتقريرها عن تغير الطبائع بالتطور، والثانية في معادلتها المشهورة القائلة بأن الطاقة هي الكتلة مضروبة في مربع سرعة الزمن في الثانية.

والسؤال إذن:

إذا كانت الحقيقة غير ممكنة أنطولوجياً فهل هي ممكنة إبستمولوجياً، أي ممكنة إذا كانت نقطة البداية لتحليل العقل وليس تحليل الوجود؟

إن المطلع على تاريخ الفلسفة يلحظ أن كانط هو أول من فطن إلى أن العقل الديالكتيكي بمعنى أنه محكوم بالتفكير في المتناقضات دون القدرة على مجاورتها على نحو ما أشرنا في مقدمة هذا المقال. وإذا امتنعت المجاوزة امتنع العقل عن الوقوع في براثن الدوجماتيقية، أى فى توهم امتلاك الحقيقة المطلقة. والفضل فى ذلك مردود إلى هيوم فى تشككه فى مبدأ العلية إذ يقول كانط: «لقد أيقظنى هيوم من سباتى الدوجماتيقى». كان ذلك فى القرن الثامن عشر، أما فى القرن العشرين فقد رفض هيزنبرج مبدأ العلية بفضل «مبدأ اللاتعين» الذى ينص على استحالة الدقة فى تحديد موقع الجسم وسرعته فى وقت واحد، وعلى أن حاصل ضرب درجة عدم اليقين الخاصة بالموقع فى درجة عدم اليقين الخاصة بالسرعة تساوى رقماً ثابتاً. ومن ثم قال هيزنبرج عندما اكتشف هذا المبدأ «أعتقد أننى قد رفضت مبدأ العلية».^(٦)

وإذا كانت الحقيقة مؤسسة على مبدأ العلية، وإذا كان هذا المبدأ ينطوى على الضرورة النافية للحرية، وإذا كان هذا المبدأ موضع شك ورفض فما هو مفهوم الحرية إثر حذف هذا المبدأ؟

إن مبدأ العلية، فى صورته التقليدية، يعطى الأولوية للماضى لأنه يحكم على اللاحق بالسابق. ومعنى ذلك أن الماضى متقدم على المستقبل. ولكن فى إطار تغيير الواقع فالوضع مختلف، ذلك أن التغيير ينطوى على وضع وسائل لتحقيق غاية. وإذا كان التغيير ينطوى على الفعل فالفعل إذن غائى. والغاية مطروحة بالضرورة فى المستقبل. ومن ثم فالفعل مستقبلى. ولأنه مستقبلى فهو رمز على النفى والإيجاب معاً. هو رمز على النفى من حيث أنه رافض لوضع قائم Status quo، وهو رمز على الإيجاب من حيث أنه محقق لوضع قائم Pro quo أى لوضع ممكن. ومعنى ذلك أن الوضع الممكن هو علة تغيير الوضع القائم، أى أن العلة مطروحة فى المستقبل وليست فى الماضى، ومن ثم فالعلة ذاتها هى فى مجال «الإمكان» أى أنها لن تتحقق وإنما هى فى الطريق إلى التحقق. الحرية إذن مطروحة فى المستقبل وليست فى الماضى.^(٧)

ونخلص من ذلك كله إلى أن الحرية تستلزم رؤية مستقبلية، ومن ثم فالرؤية الماضوية نافية للحرية.

والرؤية الماضوية بدأت في البزوغ «في هذا الزمان» وأعنى في بداية السبعينيات على هيئة «أصولية دينية». وفي تقديرى أن الأصولية الدينية، في نشأتها، مردودة إلى مقاومة أفكار التنوير ومثله. وقد عبر عن هذه المقاومة إدموند بيرك عميد الأصوليين أيا كانت ملهمهم ونحلهم في كتابه المشهور «تأملات في الثورة في فرنسا» (١٧٩٠). أى صدر بعد الثورة الفرنسية بعام. الفكرة المحورية فيه تدور على الالتزام بـ «الموروث» أى الالتزام برؤية ماضوية، وعلى اتهام التنوير بأنه بربرية وجهالة. وهذا الاتهام وارد في كل الأصوليات الدينية، لأنه مع التنوير بزغت حكومات ديمقراطية جديدة، ونشأ علم اجتماع جديد يهدد المسلمة القائلة بأن الأشكال الاجتماعية التقليدية هي انعكاس لنظام إلهي، ويحل محلها المسلمة القائلة بأن هذه الأشكال الاجتماعية إنما هي من صنع البشر وليست من صنع الله.

والأصولية الدينية، في جوهرها، تأخذ بحرفية النص الديني ولا تقبل تأويله لأنه، في رأيها، يرقى إلى مستوى الحقيقة المطلقة. ومن هنا نشأت ظاهرة مأساوية جماهيرية أطلقت عليها اسم «ملاك الحقيقة المطلقة» وهو اسم بديل عن الأصوليين الذين هم بحكم هذه الملكية يطالبون بفرض سلطانهم على جميع مجالات الحياة الإنسانية، ومن يرفض فقتله واجب ووجوبه مردود إلى وجوب الدفاع عن الحقيقة المطلقة خشية اهتزازها كحد أدنى وإنكارها كحد أقصى.

ديالكتيك الحرية إذن مهدد بالتوقف في هذا الزمان.

ابستمولوجيا إسلامية وغربية(*)

لفظ ابستمولوجيا الوارد في العنوان مشتق من اللغة اليونانية ومكون من مقطعين Episteme بمعنى «معرفة» و Logos بمعنى «نظرية» فنقول نظرية المعرفة وهي نظرية تبحث في أصل المعرفة وحدودها، ومدى إمكانها في اقتناص المطلق على الإطلاق والمطلق الدينى على التخصيص. وهي في هذا وذاك قد تستعين بالعقل منفرداً أو قد تستعين به برفقة الحس. وأيا كان الاختيار فالعقل وارد في الحالتين. ولهذا فتحليله أمر لازم ومطلوب. وتحليل العقل ليس ممكناً إلا وهو في حالة فعل والفعل يستلزم فاعلاً ومفعولاً به، وبالتالي فإن الفعل ينطوى على إحداث تغيير. ومعنى ذلك أن العقل، وهو في حالة فعل، يستلزم طرفاً آخر يُحدث فيه تغييراً. وهذا الطرف الآخر هو الكون. ومعنى ذلك أن العقل موجود - في - الكون ومع ذلك فإن العقل قادر على أن يعي الكون، ولكن الكون ليس قادراً على أن يعي ذاته. إذن قدرة العقل على الوعي بذاته هي، في الوقت نفسه، قدرته على الوعي بـ الكون. ووعي العقل بـ الكون يعنى أنه قادر على معرفة الكون. بيد أن هذه القدرة كانت موضع تساؤل منذ بداية التفلسف.

والسؤال إذن:

لماذا هذا التساؤل؟

إن هذا التساؤل يعنى أن قدرة العقل على معرفة الكون هي موضع تشكك، والتشكك مردود إلى التساؤل عن مدى مطابقة المعرفة مع الواقع، أى عن مدى مطابقة «ما فى الأذهان

مع ما فى الأيمان» على حد قول الفلاسفة المسلمين. وتاريخ الفكر الفلسفى يشهد على أن ثمة توترًا فى العلاقة بين العقل والواقع.

والسؤال إذن:

لماذا هذا التوتر؟

إن العقل لا يدرك الوقائع من حيث هى وقائع وإنما يدركها من حيث هى فى «علاقة» مع بعضها، وفى «علاقة» مع العقل. وحيث أن العلاقة لا وجود لها فى العالم الخارجى فهى إذن من العقل. ومعنى ذلك أن المعرفة العقلية ليست مجرد «وصف» للواقع، وإنما هى «تأويل» للواقع. بيد أن هذا التأويل ليس مجرد تأمل نظرى وإنما هو مرتبط بالمارسة العملية حيث أن ماهية الإنسان تكمن فى تغيير الواقع. ومن ثم فإننا نعرف العقل بأنه «ملكة التأويل العملى المجاور للواقع». وهذا التعريف يعنى أن ثمة علاقة بين العقل والتأويل والتغيير.

هذه مقدمة لازمة قبل المضى فى المقارنة بين الفكر الإسلامى والفكر الغربى وإذا مضينا فى المقارنة لزم هذا السؤال: أين مكانة التأويل فى كل من الفكر الإسلامى والفكر الغربى؟ تاريخياً، يمكن القول بأن لفظ «تأويل» له ثلاثة معان فى الفكر الإسلامى. المعنى الأول يفيد الرجوع والعود وذلك لأن التأويل فى أصله الاشتقاقى يرجع إلى الأول. والمعنى الثانى يفيد التفسير والبيان. والمعنى الثالث هو نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصيل إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، أو بمعنى آخر: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله اللفظ.

والذى يعيننا من هذه المعانى الثلاثة هو المعنى الثالث لأن المعنيين الأول والثانى معنيان لغويان، أما المعنى الثالث فهو مستعمل فى بيان العلاقة بين العقل أو بين ظاهر النص الدينى وباطنه. وقد دار جدل حاد حول مدى مشروعية استخدام هذا المعنى الثالث للتأويل. وقد اتضحت حدة هذا الجدل عند كل من الغزالى وابن تيمية من جهة، وابن رشد من جهة أخرى.

ألف الغزالي كتاباً بعنوان «قانون التأويل». وقد ألفه جواباً على أسئلة طرحت عليه حول بعض الآيات والأحاديث التي غمض معناها. وقيل الجواب عن هذه الأسئلة يقول الغزالي إنه يكره الخوض فيها والجواب لأسباب عدة، لكن إذا تكررت فلا بد من تأسيس قانون للتأويل. ثم يصنف بعد ذلك الخائضين في التأويل إلى خمس فرق. فرقة تحزيت إلى مفرط بتجريد النظر إلى المنقول فتمتنع عن التأويل. وفرقة تحزيت إلى مفرط بتجريد النظر إلى المعقول فلا تكثر بالنقل وتفرد في المعقول حتى تكفر. وفرقة توسط بين هذا وذاك فتطمع في الجمع والتلفيق ولكنها تحذر من الإبعاد في التأويل. وفرقة رابعة تجعل المنقول أصلاً فلا تكثر خوضها في المعقول. وفرقة خامسة جامعة بين البحث عن المعقول والمنقول وناكرة للتعارض بين العقل والشرع. وهذه الفرقة هي الفرقة المحقة ولكن مسلكتها شاق عسير في الأكثر.

ومن هذا التصنيف ينتهي الغزالي إلى نتيجة مفادها أن الخائض في التأويل عليه موضعان: موضع يضطر فيه إلى تأويلات بعيدة تكاد تنبئ الأفهام عنها. وموضع آخر لا يتيين له فيه وجه التأويل أصلاً فيكون ذلك مشكلاً عليه. ولهذا فإن الغزالي يوصي بأنه إزاء عدم القدرة على الاطلاع على مراد النبي (الكريم) فإن محاولة الحكم على هذا المراد بالظن والتخمين خطر. ولهذا فالتوقف عن التأويل أسلم، لأن كلا من الظن والتخمين جهل.

هذا عن موقف الغزالي من التأويل أما موقف ابن تيمية فهو أشد وضوحاً من الغزالي. فهو يرفض التأويل إذا كان معناه التفسير والبيان أو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر، لأنه يرى أن ليس ثمة آية لا معنى لها أو مصروفة عن ظاهرها، بل كل آيات القرآن واضحة في معناها، وليس هناك خفاء. وإذا كان ولا بد من استخدام لفظ «التأويل» فهو يعنى، في رأيه، الحقيقة الخارجية والأثر الواقعي المحسوس للدلول الكلمة. والتأويل، من هذه الزاوية، يعنى تفسير القرآن بالقرآن، فإذا تعذر فعلينا بالسنة المطهرة فإنها شارحة ومفسرة للقرآن، وإذا تعذر فبأقوال الذين عاصروا نزول القرآن وفهموه من الرسول. أما إذا أصبح القرآن كله مصروفاً عن ظاهره ومؤولاً فهذا تهجم على مقام النبوة. بيد أن التأويل، من هذه الزاوية،

ليس تأويلاً لأنه يقف عند المحسوس فلا يأذن للعقل أن يعمل ذاته في النص القرآني. ولا أدل على صحة ما نذهب إليه من أن ابن تيمية نفسه يقرر أن التأويل «تعريف الكلم عن مواضعه، ومخالف للغة، ومتناقض في المعنى، ومخالف لإجماع السلف». بل إن ابن تيمية عندما سئل عن اعتقاده قال «أما الاعتقاد فلا يؤخذ مني، ولا عمن هو أكبر مني، بل يؤخذ عن الله ورسوله. وما أجمع عليه سلف الأمة».

ولفظ الإجماع الوارد في النصين السالفين يفيد أن التأويل خروج على الإجماع. وحيث أن ابن تيمية يشترط الإجماع فالتأويل إذن ممتنع، وإذا امتنع التأويل انتفى إعمال العقل في النص الديني. وهذا الانتفاء يعنى عزل العقل عن الدين. بيد أن هذا العزل مرفوض حتى من قبل ابن تيمية ولكنه نتيجة لازمة من المقدمة التي التزم بها ابن تيمية وهي ضرورة الإجماع. وإذا لم تكن النتيجة مقبولة فيجب تغيير المقدمة وهذا ما قام به ابن رشد عندما قال: «إنه لا يقطع بكفر من خرق الإجماع في التأويل». ومن ثم أخطأ الغزالي في تكفيره الفلاسفة من أهل الإسلام كأبي نصر الفارابي وابن سينا في كتابه المعروف «تهافت الفلاسفة» في ثلاث مسائل: في القول بقدوم العالم، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات، وأحوال المعاد. إذ ليس يمكن أن يقرر إجماع في أمثال هذه المسائل.

ومع ذلك فإن ابن رشد يميز بين تأويل صحيح وتأويل فاسد. والتأويل الفاسد هو الذي لا يتأسس على البرهان. وإذا صرح به نشأ الكفر. وهذا ما حدث عندما أولت المسترلة والأشعرية الآيات والأحاديث، وصرحوا بتأويلاتهم للجمهور. هذا بالإضافة إلى أن تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور ولا مع الخواص لكونها إذا تؤملت وجدت ناقصة من شرائط البرهان بل إن كثيراً من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سفسطائية. أما التأويل الصحيح فهو الذي يستند إلى أهل البرهان، وهم «الراسخون في العلم» ومن ثم فإن ابن رشد يقسم الناس قسمين: الجمهور والراسخون في العلم. وهذه القسمة الثنائية، وإن كانت تقليدية في الفكر الإسلامي، إلا أنها القضية الأساسية في منطق ابن رشد. فالمنطق، عنده، منطقان: منطق الاستقراء ومنطق القياس. منطق الاستقراء هو منطق

الجمهور. أما منطق الراسخين فى العلم فهو منطق القياس يقول «الاستقراء أظهر إقناعاً من القياس إذ كان يستند إلى المحسوس ولذلك كان استعماله أنفع مع الجمهور، وهو أسهل معاندة. والقياس بعكس ذلك أقل نفعاً وبخاصة عند الجمهور، وأصعب معاندة، ولذلك فإن استعماله أنفع مع المرتاضين فى هذه الصناعة». ويقصد بالمرتاضين الراسخين فى العلم.

هذا عن التأويل كأساس للمعرفة الفلسفية فى الفكر الإسلامى، وهو يتراوح بين القبول والرفض، ولكن الرفض هو الأعم. ومع ذلك فإن «التأويل» بمفهوم ابن رشد هو الذى انتقل إلى أوروبا كأساس للمعرفة الفلسفية. ولم يكن هذا التأسيس بالأمر الميسور فقد واجه مقاومة من السلطة الكنسية.

تفصيل ذلك:

ظهرت الأرسططالية الرشدية وقامت فى كلية الآداب الباريسية بين أولئك الذين يعتبرون تأويل ابن رشد للمذهب أرسطو أصدق صورة له وأكمل مظهر للعقل. وأكبر اسم فيهم سيجير دى برابان الذى يقول عن ابن رشد إن فلسفته تمثل حكم العقل الطيى، وهو لهذا يتفق معه فى أن الشرع حق خطاى موضوع للجمهور، وهو أدنى مرتبة. وكلما نجم خلاف بين الشرع والفلسفة وجب تأويل الشرع وحمله على المعنى المطابق للفلسفة مع ترك الجمهور على اعتقاده. ويرى أن فلسفة ابن رشد تمثل العقل الطيى.

وبسبب رشدية سيجير دى برابان كانت حياته سلسلة اضطرابات عنيفة أهمها ذلك الاضطراب الذى قام حين أدان أسقف باريس القضايا الرشدية عام ١٢٧٠ فمضى هو فى تعليمه، وضم إليه فريقاً هاماً من أساتذة الكلية وطلابها وذهبوا إلى حد انتخابه عميداً لهم، والغالبية تقاومهم حتى حظر الأسقف فى ١٨ مارس ١٢٧٧ تعليم جملة قضايا عدها خطرة على الدين منها وحلة العقل الفعال التى دعا إليها ابن رشد.

وفى مواجهة هذه الرشدية اللاتينية أصغر البرت الأكبر رسالة «فى وحلة العقل» يورد فيها ثلاثين دليلاً على رأى ابن رشد ويرد عليها واحداً بعد آخر. ثم يورد ستة وثلاثين

دليلاً ضد الرأي. ثم أصدر توما الأكويني رسالة «فى وحدة العقل رداً على الرشدين». ودخل فى صراع مع الرشدين. بيد أن جميع الباباوات قد أيدوا تعاليم توما الأكويني. وفى أول مارس ١٣١٨ أعلن البابا يوحنا الثانى والعشرون أن مذهب الأكويني معجزة من المعجزات. وفى ١٨ يوليو ١٣٢٣ أعلنه قديساً.

وفى بداية القرن السادس عشر أعلن لوثر أحقية الإنسان فى «الفحص الحر للإنجيل»، أى الحق فى إعمال العقل فى النص الدينى من غير معونة من السلطة الدينية. ومن ثم فالدوجماتيقية متمنعة، ومع امتناعها تعددت المدارس اللاهوتية.

خلاصة القول أن الفصل بين الفكر الإسلامى والفكر الغربى وهم، وأن ثمة حضارتين: حضارة إسلامية وحضارة غربية وهم كذلك، بل ثمة حضارة إنسانية واحدة تخصبها ثقافات متباينة على قدر مالى كل منها من عقلانية لا تقع فى بوائن الدوجماتيقية فتسهم فى دفع مسار الحضارة الإنسانية نحو التقدم والسلام.

أما ما يبدو اليوم أنه قطيعة بين الإسلام والغرب فمردود إلى تيارات فكرية ترفض التأويل، أى ترفض إعمال العقل فى النص الدينى، كما ترفض تطور العلم، ولا ترى فى التكنولوجيا سوى سلبيات. وهذه التيارات الفكرية هى على وجه التحديد أصوليات دينية دخلت فى صراع مع حضارة العصر فتوقف التقدم وتعثر السلام.

هوامش الحقيقة

• إرادة التغيير

(*) ألقى هذا البحث في مؤتمر «التربية المقارنة بكلية التربية جامعة عين شمس، وعنوانه «إرادة التغيير لإدارة التنوير» في يناير ١٩٩٥.

(١) الواحدة Monism لنظ ابتدعه فولف Wolff للدلالة على المذهب الذي يرد الكون كله إلى واحد كالروح المحض أو الطبيعة للحضة.

(2) William James, the Will to Believe, Longman, New York, 1917, pp. 12 - 13.

(3) Nietzsche, the Will to Power, (ed.,) Walter Kaufman, Vintage Books, New York, 1988. p. 481.

(4) Geoffrey Clive (ed.,) The Philosophy of Nietzsche, Selected from the 18 Voume, Mentor Books, New York, 1956, pp. 100, 104, 112, 122. 123.

(5) William James, Prgmatism, Longmans, New York, 1042, pp. 75 - 76.

(6) The Will to Power, p. 524.

(7) The Will to Belief, p. 11.

(٨) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ج٢، ط٣، ص٥٦٩.

(٩) ابن رشد «تهافت التهافت»، طبعة بويج، دار المشرق، بيروت، ١٩٣٠، ص٩.

(10) Descartes, Discours de la Méthode, II

• العقل وكيف يعمل

(*) ألقى هذا البحث في مؤتمر الجمعية المصرية للتربية المقارنة والإدارة التعليمية، يناير ١٩٩٦.

• العقل والمطلق

(*) ألقى هذا البحث في ملتقى قرطاج الدولي الثاني، تونس، نوفمبر ١٩٩٧.

(١) المذهب في فلسفة برجسون، دار المعارف، ١٩٦٠، ص٩.

(٢) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص٣٤.

(٣) نفس المرجع، ص٣٩.

• ديالكتيك الحرية في هذا الزمان

(*) ألقى هذا البحث في ملتقى قرطاج الدولي الأول، تونس، مايو ١٩٩٦.

(1) Kant, Critique de la Raison Pure, tr. Barni, Flammarion, Paris, II, pp. 17 - 43. .

(٢) الفزالي، نهضة الفلاسفة، ١٩٨٧، مسألة ١٧، ص٢٣٩.

(3) Hume. A Treatise of Human Nature, Oxford, 1960. pp. 165 - 167.

(4) Aristotle, the Nicomachean Ethics, tr. Welton, Prometheus Books. New York, 1987, Book III.

(5) Schopenhauer, the World as Will and Representation, tr. Payne, Dover Publications, New York, 1966. t. I, pp. 3 - 6.

(6) T.Powers Heisenberg's War, Penguin, 1994, p. 16.

(٧) مراد وهبه، مستقبل الأخلاق، دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٤، ص١٢٨ - ١٢٩.

(٨) مراد وهبه، الأصولية والعلمانية، دار الثقافة، ١٩٩٥.

• إيستمولوجيا.. إسلامية وعربية

(*) ألقى هذا البحث في المهرجان الوطني للتراث والثقافة الثاني عشر بالملكة العربية السعودية، مارس ١٩٩٧.



الدو جماطيقية

الكهف والدوجما (*)

لأفلاطون أمثولة اسمها أمثولة الكهف يعبر بها عن رأيه فى المعرفة الإنسانية وتدور على أن ثمة أفراداً وضعوا فى كهف منذ الطفولة، وأوثقوا بسلاسل فلا يستطيعون فكاًكاً، وأديرت وجوههم إلى داخل الكهف فلم يعد فى إمكانهم الرؤية إلا أمامهم فيرون على الجدار ضوء نار وأشباح أشخاص وأشياء فيتوهمون أن العلم الحق معرفة الأشباح. فإذا أطلقنا أحدهم فإنه يضيق من الوهم ويرى الأشخاص والأشياء على حقيقتها.

وهنا ثمة سؤال لابد أن يثار:

لماذا اختار أفلاطون أمثولة الكهف وليس أمثولة أخرى؟

أغلب الظن أن هذه الأمثولة ترمز إلى الإنسان البدائى الذى اعتاد أن يحيا فى كهف محتبياً فيه من الحيوانات المفترسة، ولما يعجز عن مواجهتها يشغل نفسه بتزيين حوائط الكهف برسومات تدور معظمها على حيوانات مفترسة من غير رؤوسها متوهماً أنه بذلك يكون قد تخلص منها. بيد أن الحيوانات المفترسة لم تكن هى السبب الوحيد فى الذعر الذى ملأ قلبه، بل إن الطبيعة أيضاً بما انطوت عليه من برق ورعد، ونقلة مفاجئة من الحياة إلى الموت دفعت الإنسان إلى الإحساس بعدم الأمان.

وثمة أسطورة قديمة تحكى أن أحد الفراعين حلم ذات يوم أن الأرض زلزلت وزلزالها فانهارت المنازل على أصحابها، وتصادمت النجوم فى السماء فغطت شذراتها الشمس. ثم استيقظ الملك وهو فى حالة فرح فاستشار الكهنة والعرافين وعندئذ قال أحدهم إنه قد حل

نفس الحلم. ومن هذه اللحظة أصبح لهذا الملك هرم مصنوع من كتل حجرية متماسكة ليس فى إمكان نار جهنم تدميرها، وليس فى إمكان فيضان النيل إزالتها. وفى الهرم^(١) يشعر الملك وأتباعه بالدفء والسلامة.^(٢)

وقد عرفت مصر القديمة عصراً يسمى «عصر الهرم» وهو العصر الذى يبدأ من الأسرة الثالثة حتى الأسرة السادسة. وفى هذا العصر دفن معظم الملوك والملكات فى مقابر اتخذت شكل الهرم.^(٣)

يقول برستد «إن الشكل الهرمى لمقبرة الملك له دلالة مقدسة. فالملك يُدفن فى مكان على هيئة رمز إله الشمس فى هليوبوليس. وهو الرمز الذى كان يتجلى منه الإله على هيئة طائر الفينيكس»^(٤). فالهرم، فى رأى برستد، نسخة مكبرة من رمز الشمس الموجود فى هليوبوليس، ويلزم من ذلك أن هذا الرمز - وهو حجارة - كان هرمياً فى شكله. ولكن ماذا يمثل هذا الرمز؟

تنشر أشعة الشمس نورها على الأرض فيتلاحم ما هو لا مَادى مع ما هو مَادى. ولكن ثمة نصوص عن الأهرامات تصف الملك وكأنه صاعد إلى السماء على أشعة الشمس، وتقرر أن السماء قد جعلت أشعة الشمس قوية لكى ترفع الملك إلى السماء.

وأيا كان الأمر فقد أدى الهرم دور الكهف ولكن مع تباين طفيف وهو أن سبب بناء الكهف مردود إلى إحساس الإنسان البدائى بفقدان الأمان فيما قبل الموت أما الهرم فقد تأسس بسبب إحساس إنسان ما بعد البدائى بفقدان الأمان فيما بعد الموت. بيد أن كلاً من الكهف والهرم قد دفع الإنسان إلى سد الشغرات الناشئة من عجزه عن فهم العلاقة بين الإنسان والطبيعة بأسلوب عقلانى وعلمى. وبمجرد دخول الإنسان فى علاقة مع ما هو فائق للطبيعة إزادت العلاقة العضوية بين الإنسان والمطلقات. بيد أن المطلقات ليس فى إمكانها التعايش سلمياً مع بعضها البعض بحكم أن المطلق واحد بالضرورة. ولهذا فإنه فى حالة تحقيق التعايش فإن المطلقات تتوقف عن كونها مطلقات. ومن ثم فإن المطلقات تتصارع من أجل البقاء، وتعى أن البقاء للأصلح على حد تعبير المصطلح الداروينى. بيد أن هذا

الصراع يودي به الإنسان باسم مطلقه ونيابة عنه . ولهذا فإن الإنسان عندما يتبنى مطلقاً فإنه يصارع من أجله إلى الحد الذي يكون فيه مهياً لقتل المطلقات الأخرى . وهذا هو ما أسميه «القتل اللاهوتي» .

وإذا أردت مزيداً من الفهم لهذا النوع من القتل تذكر حالة سقراط . لقد اتهم هذا الفيلسوف بأنه ينكر الآلهة ويفسد الشباب ، ومن ثم طالب متهموه بإعدامه فأعدم . وثمة حالات عديدة مماثلة لحالة سقراط ولكنني أجتزئ منها حالة واحدة هي حالة الحروب الدينية التي أشعلها الإمبراطور شارل الخامس ضد الأمراء البروتستانت الذي كانوا قد تبنا مطلقاً جديداً ، وفي الوقت نفسه ، كانوا تحت سلطان ممثلي المطلق القديم .

وقد تسأل : ما وجه المماثلة بين الحالتين ؟

جوابنا أن وجه المماثلة قائم في اعتقاد المؤمنين أن المحافظة على مطلقهم يشفيهم من «طاعون عدم الأمان» . ومارال الإنسان المعاصر مهدداً بهذا الطاعون الذي ينبع من كهف جديد هو ما أسميه «الكهف التكنولوجي» . فالكهف التكنولوجي يعني احتما الإنسان في التكنولوجيا بمعنى أن حل أية مشكلة مردود إلى التكنولوجيا ليس إلا . ومن ثم فإن هذه التكنولوجيا تستوعب أبعاد العلاقات الإنسانية برمتها . ومن هذه الزاوية فإن الكهف التكنولوجي يماثل الكهف البدائي في أن سحر التكنولوجيا يماثل سحر الكلمات والرسوم ، أي أن الإنسان المعاصر أصبح فكره أسير خلداع بصري ، مقنع له ، أن التكنولوجيا قد تكون هي الحل النهائي لكل مشكلاته . ومن ثم فإن إنسان الكهف التكنولوجي يسمطق التكنولوجيا متوهماً أن هذه المطلقة قد تشفيه من الإحساس بعدم الأمان .

هذا عن الكهف فماذا عن الدوجما ؟

يقول أرسطو في كتابه «الميتافيزيقا» إنه بسبب الدهشة يبدأ الناس في التفلسف ؛ فهم يندشون أصلاً من المشكلات اليومية ثم يتقدمون رويداً رويداً فيواجهون مشكلات المسائل الكبرى مثل ظواهر القمر والشمس والنجوم ونشأة الكون . والذي يندش يعرف أنه جاهل . وحيث أنهم يندشون هروياً من الجهل فإنهم يطلبون العلم للعلم وليس لأية غاية نفعية .^(٥)

ومن هنا يمكن القول بأنه إذا كان التفلسف وليد الدهشة، والدهشة هي الشك فالتفلسف إذن وليد الشك. وفي العصر اليوناني القديم شك بارمنيدس في المعرفة الحسية، وشك أتباع هرقلitus في المعرفة العقلية، واتخذ السوفسطائيون من تباين المذاهب والعادات ذريعة للشك. ثم نشأت مدرسة فلسفية تستند إلى الشك كوسيلة وعناية وسميت «المدرسة الشكية». والمفارقة هنا أن مؤلفات أصحاب هذه المدرسة قد اختفى معظمها ولم يبق إلا النذر القليل. وهذا على الضد من مؤلفات أفلاطون وأرسطو والرواقيين والإبيقوريين التي لم تندثر. وأشهر فلاسفة مدرسة الشك سكستوس أميريكوس. فكرته المحورية أن لكل حجة حجة مضادة لها ومساوية لها في القوة. والنتيجة امتناع الإنسان عن أن يكون دوجماتيقياً. ويستطرد سكستوس قائلاً إنه إذا كانت «الدوجما» تعني إقرار ما هو غير واضح فليس ثمة مذهب؛ لأن المذهب، في رأيه، يعني الالتزام بمجموعة من الدوجمات المتسقة فيما بينها وفيما بينها وبين الظواهر.^(٦)

وإذا كانت الغاية من الشك «سكينة النفس» على حد تعبير سكستوس فإن الدوجما، في هذه الحالة، تقف ضد هذه السكينة^(٧). وهذا على غير القول الشائع بأن سكينة النفس ملازمة للدوجما.

الدوجما إذن، في معناها الأولي، ضد الشك ومع الالتزام بمذهب. وابتداء من القرن الرابع الميلادي أطلقت الكنيسة لفظ «دوجما» على جملة القرارات التي يلتزمها المؤمن، والتي صدرت عن المجمع المسكوني المسيحي. ومعنى ذلك أن الدوجما سلطان وارد من مصدر آخر غير عقل المؤمن.

ثم تبلور سلطان الدوجما فيما يُسمى بعلم العقيدة وهو في المسيحية علم اللاهوت، وفي الإسلام علم الكلام. ووظيفة كل منهما تحديد مجال الإيمان، بمعنى أنك لا تكون مؤمناً إلا إذا التزمت بهذا المجال. وإن لم تلتزم فأنت هرطيق في نظر اللاهوتيين أو كافر في نظر المتكلمين تستحق التأديب كحد أدنى والقتل كحد أقصى.

وفي العصر الحديث عاد الشك في الدوجما ابتداء من بيكون وديكارت. أسس بيكون منطقاً جديداً لأجل تكوين عقل جديد. وهو على قسمين سلبي وإيجابي. ويهمننا هنا

القسم السلبي وهو يدور على الكشف عما يسميه يكون «أوهام العقل» وهى أربعة أنواع ويهنا منها النوع الثانى ويسميه يكون «أوهام الكهف» وهى ناشئة من الطبيعة الفردية لكل منا. وهذه الطبيعة الفردية هى كهف مائل لكهف أفلاطون إذ منه ننظر إلى العالم وعليه ينعكس نور الطبيعة فيتخذ لوناً خاصاً، إما طبقاً لطبيعة الفرد وخاصيته، وإما طبقاً لترتيبه وحواره مع الآخرين، وإما لمطالعة الكتب، وإما طبقاً لسلطة مَنْ يوقرهم ويعجب بهم^(٨). أما ديكارت فإنه يقول «لم أكد أنهى المرحلة الدراسية التى جرت العادة أن يُرفع الطالب فى نهايتها إلى مرتبة العلماء حتى غيّرت رأى تماماً. ذلك لأنى وجدت نفسى فى ارتباك من الشكوك والاضطراب بدا لى معها أننى لم أفد من محاولتى التعلم إلا الكشف شيئاً فشيئاً عن جهالتى»^(٩). وتأسيساً على هذا الشك انطلق ديكارت باحثاً عن اليقين بتأسيس منهج جديد. ثم جاء هيوم وتابع كلاً من يكون وديكارت فى شكهما، ولكنه انصرف فى شكه إلى علاقه العلية. فهذه العلاقة هى التى تسمح لنا بالاستدلال بالمعلول الحاضر على العلة الماضية، وبالعلة الحاضرة على المعلول الكامن فى المستقبل. ولكن هذه العلاقة، فى رأى هيوم، عديمة القيمة إذ هى ليست غريزية ولا هى مكتسبة بالحس وإنما هى عادة عقلية. ولهذا فإن فكرة الضرورة الكامنة فى علاقة العلية ليست موجودة فى الأشياء وإنما هى موجودة فى العقل^(١٠). وتأثر كانط بهيوم فى هذه المسألة فقال «إن هيوم قد أيقظنى من سباتى الدوجماتيقى». وبدأ فى تأسيس فلسفة نقدية تقف ضد الدوجماتيقية. وهذا هو مغزى مؤلفاته الثلاثة: «نقد العقل الخالص» و «نقد العقل العملى» و «نقد الحكم». وقبل وفاته بإحدى عشرة سنة حرر مؤلفه الأخير بعنوان «الدين فى حدود العقل وحده». فكرته المحورية تدور على تحرير الدين من الدوجما استناداً إلى مبدئه الذى يختزل فيه التنوير فى هذه العبارة «كن جريئاً فى إعمال عقلك»^(١١). ولما صدر الكتاب وجه إليه الملك الدوجماتيقى فردريك وليم الثانى رسالة له يعرب فيها عن عدم رضاه لرأيتة التى يشوه فيها العقيدة المسيحية ويطلب منه الكف عن نشر مثل هذه الأضاليل. وعلى الرغم من أن كانط كان قد أعلن أن كتاباته فى الدين موجهة فقط إلى المفكرين فى مجال الفلسفة

واللاهوت إلا أنه حاول تبرئة نفسه من التهمة الموجهة إليه فى رسالة الملك ولكن بالتواء إذ قال :

«أتمهد بعدم الكتابة أو التعليم فى الدين، سواء الدين الموحى أو الدين الطبيعى، وسواء فى المحاضرات أو فى التأليف، أتمهد بذلك بصفتى تابِعاً جد أميناً لجلالة الملك». وقال فيما بعد إنه تَعمد وضع هذا التحفظ لأنه أراد أن يؤقت تعهده بحياة الملك. وبالفعل بعد وفاة الملك استأنف كَانَط الكتابة فى المسائل الدينية. (١٢)

هذه هى الدوجما، وهذه هى قصتها فهل ثمة علاقة بين الدوجما والكهف؟ واضح من عرضنا لتاريخ كل من مفهومى الكهف والدوجما أن ثمة علاقة عضوية بينهما. وإذا كان ذلك كذلك فهل يمكن الفكك من هذه العلاقة العضوية، أو بالأدق هل يمكن مجاوزة هذه العلاقة؟

هذه المجاوزة ممكنة إذا انتفت العلة المؤلدة لكل من الكهف والدوجما. وهذه العلة هى «الإحساس بعدم الأمان» على النحو المذكور آنفاً. والعلة المؤلدة لهذا الإحساس هى حالة اغتراب الإنسان عن الطبيعة أو بالأدق عن الكون. المطلوب إذن إزالة هذا الاغتراب. وهذه الإزالة ممكنة بفضل غزو الإنسان للفضاء استناداً إلى الفيزياء النووية. فالفيزياء النووية هى علم الكون حديثاً وهى الفلسفة الطبيعية قديماً. والفارق بين الحديث والقديم هو فارق كَيْفِي. فالفيزياء الحديثة هى بداية تحكم الإنسان فى الكون، وهذا التحكم لم يكن وارداً فى الفيزياء القديمة لأنها انشغلت بالبحث عن أصل الأشياء. بيد أن هذا التحكم يستلزم تعود الإنسان على الحياة فى الفضاء. وهذا من شأنه أن يحدث تغييراً جذرياً فى الإنسان يَبْنِىء بظهور نوع جديد من الإنسان يكون فى مقدوره تمثيل الكون ذى الأبعاد الأربعة (الزمكانى الذى تتبأ به أينشتين). ومن شأن هذا التمثيل أن يسمح للإنسان برؤية الأحداث قبل أن تقع، ومن ثم يصبح اللامعقول هو المعقول فيزول اغتراب الإنسان عن الكون.

الديموقراطية والدوجماطيقية(*)

عنوان هذا البحث يتطوّر على لفظين هما الديمقراطية والدوجماطيقية. فماذا نعى بهما. وما العلاقة بينهما؟ وما مكانتهما فى التعددية السياسية؟

يقال إن الديمقراطية، فى نشأتها، مردودة إلى العصر اليونانى القديم، وبالذات إلى أثينا. فقد وضع بروتاغوراس، لأول مرة فى تاريخ البشرية، الأساس النظرى للديمقراطية. ونقطة البداية، عنده، كيفية نشأة المجتمع. وهذه النشأة، فى رايه، مردودة إلى تجمع الأفراد من أجل الدفاع عن أنفسهم ضد هجمات الحيوانات. بيد أن هذا التجمع قد أفضى إلى ارتكاب الموبقات وذلك بسبب غياب فن الحياة فى اطار التجمع فى مدينة. وفن الحياة، فى رأى بروتاغوراس، هو فن السياسة. وبسبب هذا الغياب أرسل كبير الآلهة، زيوس، إلى الإثنيين فضيلتين هما: الاحترام المتبادل والعدالة، إذ هما يكونان المبادئ المنظمة للمدن، وروابط تسهم فى تأسيس الصداقة. ومعنى ذلك أن شرط التجمع ليس هو الحاجة فقط بل أيضا قبول مبدأ العدالة فى العلاقات الإنسانية.^(١)

وقد استلهم هيرودوتس هذا المفهوم فى تصويره لجلد دار بين نفر من نبلاء الفرس الذين حرروا فارس من السحرة. وقد دار الجدل على تحديد أفضل نظام للحكم من بين أنظمة ثلاثة: الديمقراطية والأوليغركية والملكية. وكان يقصد، من إثارة هذا الجدل، السوفسطائيين لأنه جدل مماثل للجدل السوفسطائي شكلاً ومضموناً من حيث أنه يستند إلى «الحجج المتناقضة»^(٢)

وأيا كان الأمر، فإن المطلب الأول، فى هذا الجدل، إلغاء الملكية الفارسية بدعوى أن الحاكم الأواحد فى إمكانه فعل ما يجب، وأن رؤيته متقلبة، ثم هو موضع حقد وريبة. أما المطلب الثانى فهو قبول «حكم الأغلبية». وهو باليونانية. *insonomia*، وهو لفظ مكون من مقطعين *insom* ويعنى المساواة، و *nomia* ويعنى القوانين، واللفظ ككل يعنى المساواة أمام القانون، وهو أفضل الأنظمة لأنه يخلو من عيوب الملكية حيث الحكام تختارهم الأغلبية، ويقدمون حساباً عن أعمالهم، والقرارات متروكة لمجلس الشعب.

والفارقة هنا أن الاثنيين على الرغم من تقبلهم الديمقراطية لم يقبلوا التعددية الدينية، فمن كان يعلم أن الآلهة كذبة، أو يبحث عن بديل عنها مصيره، فى الأغلب، هو شرب السم. وقد كان هذا هو مصير سقراط عندما اتهم بإنكار آلهة أثينا.

وإثر هزيمة أثينا من اسبرطة تصور بعض الفلاسفة مثل أفلاطون بأن الديمقراطية هى سبب الهزيمة. وأفلاطون فى كتابه «القوانين» يدعو إلى استبعاد ما هو خاص وما هو فردى فى جمهوريته، بل يذهب إلى حد القول بأن عيوننا وأذاننا وأيدينا ترى وتسمع وتلمس كما لو كانت تنتمى إلى جماعة وليس إلى فرد. كما يذهب إلى حد القول بضرورة صياغة البشر فى قوالب موحدة بحيث يسعدون ويحزنون فى أمور واحدة وفى وقت واحد. وتلقى القوانين بحيث تحقق وحدة المدينة - الدولة. ومن أجل ذلك يصف أفلاطون هذه المدينة بأنها «إلهية» وأنها النموذج بل «مثال» المدن. وفى فقرة أخرى من كتاب «القوانين» يدعو أفلاطون إلى الأخذ بالنظام العسكرى ليس فقط فى وقت الحرب بل أيضاً فى وقت السلم. ومن ثم يكون النظام مجسداً لأسلوب الحياة. وهو يعنى بذلك أن يكون لكل فرد قائد. يقول أفلاطون:

يقول أفلاطون: «فى الحرب وفى السلم ينبغى على الإنسان أن يتجه ببصره إلى القائد ويحتضيه بإخلاص، بل إن الإنسان، فى أبسط الأمور، عليه ألا يستيقظ أو يتحرك أو يفتسل أو يأكل إلا إذا أخبر بأن يؤدى هذه الأفعال. وفى كلمة واحدة نقول إن على الفرد أن يعلم نفسه، بتكرار العادة، ألا يحلم بأنه يؤدى أفعاله من غير معونة الآخرين». وهكذا

ينكر أفلاطون مبدأ المساواة. وقد صاغ هذا الإنكار فى «القوانين» فى قوله بالمساواة للمتساوين، واللامساواة لغير المتساوين.

ومن بعد أفلاطون توقف استخدام لفظ «ديمقراطية» لمدة ألفى عام. واتشغل علماء السياسة بدراسة مقولتى الملكية والارستقراطية، وإذا ذكروا الديمقراطية فإنهم لا يذكرونها كنظام للحكم.

وفى عام ١٦٨٩ نشر جون لوك «رسالة فى التسامح» وهو يقصد التسامح الدينى بمعنى «أن ليس من حق أحد أن يقتحم، باسم الدين، الحقوق المدنية والأمور النبوية». ومعنى ذلك أن التسامح الدينى يستلزم ألا يكون للدولة دين.

وقد طور جون ستيوارت مل هذا المفهوم فى كتابه «عن الحرية» إذ يضع المنفعة كبديل عن الحقيقة المطلقة. فهو يرى أن التسامح يمتنع معه الاعتقاد فى حقيقة مطلقة، أى يمتنع مع «الدوجما».

وهنا يلزم توضيح معنى المصطلح الثانى فى عنوان هذا البحث، وهو الدوجماتيقية. والدوجماتيقية من الدوجما، والدوجما، فى أصلها اللغوى، تعنى الأمر أو القاعدة، ولا تعنى الحق. جاء فى «المجمل لوقا»: «وفى تلك الأيام صدر أمر من أوغسطس قيصر... (الاصحاح الثانى، ١). وجاء فى «دانيال». لأجل ذلك غضب الملك واغتاز جدا وأمر بإبادة كل حكماء بابل (الاصحاح الثانى، ١٣). أما فى عهد اثناسيوس أوغسطس فقد أطلق لفظ الدوجما على قوانين المجامع المسكونية والبابوات. ومن هنا ليس من الممكن نقد الدوجما لأن نقدها يعتبر هرطقة ويعتبر كفراً. التكفير إذن ملازم لمعارضة الدوجما. وتاريخ الدوجما شاهد على ذلك. فقد أعلن المجمع المقدس أن جليليو كافر لاعتقاده أن الشمس مركز العالم، وحيث أن هذا الاعتقاد يتعارض مع الكتب المقدسة فقد حكم على جليليو بالسجن وقراءة صلوات الندم السبع مرة كل أسبوع لمدة ثلاث سنوات. وبعد أن كان المعتزلة من قبل عرضة للقمع والاضطهاد من جانب السلطة أصبحوا ممتحنين لعقائد الناس، يحلون السيف محل الحججة والدليل. ويذكر الاسفرايينى أن أباً هاشم «ابن أبى على الجبائى» كان

يكفر أباه ويتبرأ منه. والسيوطى يوافق الاسفرايينى فى دعواه ويذكر أن اتباع الجبائى كانوا يكفرون اتباع أبى هاشم وبالعكس.

واعتقد أن كانط هو الذى بلور مصطلح الدوجما، فهو يعنى به الاعتقاد الزائف فى قدرة الإنسان على اقتناص المطلق، لأن الإنسان عاجز، بحكم طبيعة العقل، عن هذا الاقتناص. ولهذا ألف كانط «نقد العقل الخالص» لكى يكشف عن هذا العجز لإستمولوجياً، أى استناداً إلى نظرية المعرفة. ووضع الفلسفة النقدية فى مقابل الدوجماطيقية. وكان يقصد بالفلسفة النقدية قدرة العقل على كشف جذور الوهم القائم فى تصور إمكان اقتناص المطلق. وتأسيساً على نظرية المعرفة هذه يتمتع تأسيس المجتمع على مطلق معين، أى على دوجما. ومن ثم تصبح الديمقراطية هى البديل عن الدوجماطيقية. وهذا هو مغزى العلاقة بين الديمقراطية والليبرالية، ولكنها علاقة جدلية، أى علاقة تقوم على وحدة وصراع الأضداد. فالليبرالية تعنى تحرر الفرد من كل سلطان ماعدا سلطان الفرد على حد قول مل. أما الديمقراطية فتعنى المساواة بين الأفراد. وهذه المساواة تعنى أن سلطان الفرد محكوم بسلطان الآخر. وبالتالي فالديموقراطية تبدو مناقضة لليبرالية. بيد أن هذا التناقض يمكن رده إلى تصور معين عن المجتمع وهو أنه عبارة عن جملة أفراد، وليس عبارة عن كل عضوى مجاور لجملة أفراد.

وقد حاولت الماركسية رفع هذا التناقض برد الفرد إلى المجتمع، فقد عرف ماركس الإنسان بأنه «جملة علاقات اجتماعية»، ومن ثم تراجعت ذاتية الفرد. ومن شأن هذا التراجع أن يفضى من جديد إلى بزوغ التناقض بين الفرد والمجتمع.

نخلص من ذلك إلى أن الديمقراطية فى أزمة سواء لدى الليبراليين أو الماركسيين. وقد تابنت وجهات النظر فى مجاورة هذه الأزمة. فقد تصور نفر من المفكرين الليبراليين أن هذه الأزمة تعنى أزمة فى الايديولوجيات. ومن هنا صك ادوارد شيلز مصطلح «نهاية الايديولوجيا» عام ١٩٦٠ حيث يقول:

«إننا نشاهد، فى العشر سنوات الأخيرة، نهاية ايديولوجيات عقلية تزعم أنها حاصلة

على الحقيقة المطلقة بالنسبة إلى رؤاها الكونية. وتأسيساً على ذلك لم يعد ثمة فارق بين الرأسمالية والشيوعية. فإذا قيل عن الرأسمالية إنها نسق، الإنسان فيه مستغل للإنسان فالشيوعية هي معكوس هذه العبارة. والنتيجة انتفاء التناقض بين الرأسمالية والشيوعية.

وفي تقديرى أن «نهاية الايديولوجيا» لا يعنى نفى الايديولوجيا على الإطلاق وإنما يعنى نفى ايديولوجيات على التخصيص. وهذه والتي هي على التخصيص مردودة إلى أنها قد «تمطلقت» أى تحولت إلى «مطلق» فلم تعد دافعة إلى التطور، بل معرقة للتطور، الأمر الذى يستلزم البحث عن ايديولوجيا جديدة تؤلف بين الليبرالية والماركسية. وهذا «التأليف» مشروع فى إطار قانون وحلة وصراع الأضداد، وهو من قوانين المنطق الجدلى.

وفي تقديرى أن الثورة العلمية والتكنولوجية تسهم فى هذا التأليف بين الليبرالية والماركسية، بحكم افرازها لظاهرة جديدة يمكن تسميتها بالظاهرة «الجماهيرية». فقد أصبح لدينا مصطلحات مثل «مجتمع جماهيرى» و«ثقافة جماهيرية» و«وسائل اتصال جماهيرية» وأنا قد أضفت «إنسان جماهيرى» و«إبداع جماهيرى». وما يعنى هنا لفظى «مجتمع جماهيرى» و«إنسان جماهيرى»، فما هو المجتمع الجماهيرى؟

للجواب عن هذا السؤال يلزم التفرقة بين «جماهير» و«مجتمع جماهيرى». الذى يدعونى إلى هذه التفرقة مفهوم أورتيجا إى جاست عن الجماهير فى كتابه «عمر الجماهير» (١٩٣٠). فالجماهير، فى رأيه، لا تعنى جماعة من الأفراد، كما أنها لاتعنى العمال، ولكنها تعنى الكيف المتدنى من الحضارة الحديثة، وهو كيف ناشئ من غياب النخبة. ولهذا فالهوى الحديث، عند إى جاست، يمثل حكم غير المؤهلين، والحياة الحديثة ليست إلا محواً لكل ما هو كلاسيكى. بل إن الثقافة الحديثة من حيث أنها تزدري التراث، وتبحث عن التعبير الحر عن رغباتها الحيوية، فهى مثل «طفل مدلل» غير مقيد بمعايير، أى ليس لديه حد لأهوائه.

وهذا المعنى يتردد عند الرومانسية الألمانية التى تتميز بالاحتجاج ضد الحياة الحديثة بدعوى أن التكنولوجيا تنفى الإنسانية عن الإنسان. فآليات الآلة تؤثر على الإنسان فتسم الحياة بالدقة، والصرامة، وتنتفى المبادرات الفردية، ويختفى التباين.

وجاء جيريل مارسل ووضع أساساً ميتافيزيقياً للرومانسية. فهو يرى أنه من أجل أن ينتمى الفرد إلى الجماهير عليه أن يتخلص من ذاته الأصلية، ومن جذوره الحقيقية المغروزة في عمق وجوده. ووسائل الاعلام تسهم في تحقيق هذه النقلة من الجذور إلى اللاجذور.

بل إن النقد الموجه إلى الجماهير قد امتد إلى العلم ذاته. يقول إى جاست إن الإنسان العلمى هو نموذج الإنسان الجماهيرى لأن تشجيع العلم على التخصص جعل من العالم راهباً مكتفياً بذاته وقانعاً بحدوده. ويخلص إى جاست من ذلك إلى نتيجة مبسرة وهى أنه كلما ازداد عدد العلماء قل عدد المثقفين.

ونخطأ إى جاست وأمثاله مردود إلى تحليل مفهوم «الجماهير» بمعزل عن الثورة العلمية والتكنولوجية، أى بمعزل عن «الجماهيرية» التى هى من إفراز هذه الثورة. ومن راية هذه الثورة يمكن القول بأن المجتمع الجماهيرى لن يكون بمعزل عن العلم والتكنولوجيا. ومن هنا يمكن القول بأن المجتمع الجماهيرى هو البديل عن المفهوم الضيق للنخبة باعتبارها قمة للمجتمع فى مقابل قاع المجتمع، أى لن يكون قمة أو قاع، أى لن تكون ثمة ثنائية.

وتأسيساً على ذلك يمكن توضيح معنى «إنسان جماهيرى» بأنه الانسان الفرد - فى - الجماهير، أى الانسان الذى ليس له وجود خارج الجماهير، ومع ذلك فهو مجاوز للجماهير فى إحساسه بفرديته. فأنت أمام التلفزيون، مثلاً، تشاهد ما يعرض عليك وأنت بمعزل عن الجماهير، ومع ذلك فأنت لست وحدك المشاهد بل الجماهير مشاركة لك فى هذه المشاهدة. ومن هنا يمكن القول أيضاً بأن الثورة العلمية والتكنولوجية قد كشفت النقاب عن عدم مشروعية القبول بأسبقية أى من الفرد أو الجماهير، وبالتالي عدم مشروعية القول بأن ثمة تناقضاً صورياً بين الليبرالية والماركسية، إذ هما يكونان تناقضاً جدلياً يلزم رفعه، ورفع لا يتم إلا بتأليف جديد بينهما يأخذ الإيجابيات ويحذف السلبيات. وهذا هو مغزى التعددية السياسية بشرط ألا نفهم من هذه التعددية أنها تعبدية مطلقات، وإنما نفهم أنها تعبدية نسبية، ذلك أن تعبدية المطلقات هى تعبدية زائفة، لأن المطلق بحكم تعريفه واحد لا يتعدد، وإذا تعدد فصراع المطلقات جتمى. وتسائر هذا القول نتائج الأبحاث التى أجريت

على الصراع فى مجتمعات متباينة، وهى أن الصراعات الاقتصادية تدور على الخيرات القابلة للقسمة، وهى لهذا صراعات قابلة للتفاوض، ومن ثم من اليسور حلها. وعلى الضد من ذلك الخيرات التى لا تقبل القسمة فإنها لا تقبل التفاوض. وصراع المطلقات من هذا القبيل.

ولبنان حالة صارخة فى هذا الشأن. فهو منقسم بفعل صراع المطلقات الدينية أكثر من انقسامه بفضل التناقضات الاقتصادية والسياسية. ولهذا فالصراع السياسى هو، فى المقام الأول، صراع دينى. قالقوميون اللبنانيون، ومعظمهم مسيحيون، يرون أن لبنان جزء من العرب، بل جزء من المجتمع الإسلامى. ولهذا فإن المسيحيين يلومون المسلمين بأن لديهم انتماء مزدوجاً. أما المسلمون فهم يتهمون المسيحيين بأنهم انفصاليون. . وقد عبر عن مشروعية هذه القضية «أمير حركة التوحيد الإسلامى» الشيخ سعيد شعبان و «تجمع العلماء المسلمين» حين قال «قد ظن بعض الواهمين إلى وقت قريب أن الرئيس الياس الهراوى، بموجب اتفاق الطائف، يختلف عن غيره من أبناء الطائفة المارونية الذين رتبهم المدارس التبشيرية وخلقتهم الحروب الصليبية وراءها حتى كشف بالأس من مكون نفسه. والحقد على الإسلام لم يستطع أن يخفيه الرئيس الذى اختاره الغرب رئيساً لنا بتوصية من الصليبية العالمية فراح يتكلم عن أهداف الأصولية الإسلامية على أنها أهداف تقسيمية.. إن الإسلام يا فخامة الرئيس وحد العالم العربى وأنتم الذين تسهمون فى تقسيمه وضرب الصيغة التوحيدية التى جمعت المسلمين والنصارى فى بيت واحد هو العالم الإسلامى. ولكن روح الحقد على الإسلام والمسلمين هى التى دعتكم لاقتطاع أرض من بلادنا العربية والإسلامية لتكون جسماً غريباً معادياً لمحيطه، كما ساعدتم على إقامة إسرائيل لتكون جسماً آخر رديفاً للعنصرية المارونية» (٣)

وتأسيساً على ذلك ثمة نتيجة منطقية وهى أن حل صراع المطلقات يستلزم انتزاع المطلقة من وحدات التعددية السياسية، أى علّمة التعددية السياسية. ذلك أن العلمانية، فى معناها الدقيق، هى التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق. ولكن الملاحظ أن العلمانية مرفوضة من العرب، وخاصة مع تصاعد الأصولية الإسلامية، أو بالأدق مع

تصاعد المطلق الأصولي الإسلامي الذي تجسد في الثورة الإيرانية بقيادة خوميني، ويحاول أن يتجسد في البلدان العربية برمتها. فثمة سمتان للحاكم في رأى خوميني: السمة الأولى أن يحكم استناداً إلى الشريعة الالهية، وليس إلى الإرادة الإنسانية. والسمة الثانية أن هذا الحاكم هو الفقيه العادل. ومن هاتين السمتين يمكن القول بأن المطلق الأصولي، عند خوميني، متجسد في الفقيه العادل، ومن ثم يتطابق المطلق مع النسبي، وذلك بإحالة النسبي إلى المطلق، أو بالأدق بمطلقة النسبي، وهذا تناقض في الحدود.⁽¹⁾

تعليم بلادوجماطيقية(*)

يقول أفلاطون فى «الجمهورية»: «إننا فى العلم نبحث من أجل معرفة ما هو موجود أبداعاً، وليس معرفة ما هو موجود فى لحظة ثم يتلاشى، ومن ثم نتفق على أن الهندسة هى معرفة ما هو موجود أبداعاً. وإذا كان ذلك كذلك، أيها الصديق العزيز، فالهندسة ينبغي أن تجذب العقل نحو الحقيقة»^(١). ومعنى هذا النص أن المعرفة تدخل فى علاقة جوهرية مع الحقيقة.

والسؤال إذن: هل هذه العلاقة مشروعة؟

نحيب بسؤال: ما الحقيقة؟

هناك ثلاث نظريات:

أولاً: نظرية «الحقيقة صورة» أى الحقيقة صورة طبق الأصل. عبّر عنها الفلاسفة المسلمون فى قولهم «الحقيقة هى مطابقة ما فى الأعيان لما هو فى الأذهان» وعبّر عنها الفلاسفة المسيحيون وعلى الأخص توما الأكوينى فى قوله «الحقيقة هى المساواة بين العقل والأشياء بحيث يستطيع العقل أن يقرر أن ما هو موجود موجود، وأن ما ليس موجوداً ليس موجوداً». بيد أن هذا التعريف للحقيقة عبير المتال لأنه يفترض مقدماً أن نعرف الأشياء مستقلة عن عقولنا، ثم نقارن بعد ذلك بين الأصل والصورة. والعسر هنا مردود إلى أنه من المحال معرفة الأشياء كما هى فى ذاتها بمعزل عن تأثير العقل فى حالة معرفته هذه الأشياء.

ثانياً: نظرية «الحقيقة قانوناً» وقد عبّر عنها ديكارت فى قوله بأن «سلاسل التفكير

الطويلة التي اعتاد علماء الهندسة أن يستخدموها في التدليل على أصعب ما يفرضونه خيلت إلى أن جميع الأشياء التي تقع في علم الناس إنما تتابع فيما بينها على هذا النمط، وأن الإنسان إذا كفّ عن أن يتقبل الباطل على أنه حق واحتفظ دائماً بالنظام الواجب لاستنتاج بعضها من بعض لا يجد منها قصيراً لا يستطيع الوصول إليه، ولا خفياً لا يمكنه الوقوف عليه»^(٢). ومعنى هذا النص أن الحقيقة في داخل أفكارنا، ولا تُعرف إلا بالتلازم المنطقي استناداً إلى قوانين العقل. بيد أن قوانين العقل متباينة بين فيلسوف وآخر. فقانون عدم التناقض عند أرسطو. ونقيضه أي قانون التناقض هو عند هيجل. وقانون العلية الذي يفضى إلى الحتمية مشكوك فيه عند الغزالي من متكلمي المسلمين، وعند هيوم من فلاسفة الغرب على الرغم من تباين الغاية من هذا الشك. يقول الغزالي «الإقتراب بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شئيين ليس هذا ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر. فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الرى والشرب، والشبع والاكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وحز الرقة، والشفاء وتسرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل»^(٣). ويقول هيوم قولاً مشابهاً لما يقوله الغزالي. ففي رأى هيوم أن علاقة العلية خالية من الضرورة. وما يزعم لها من ضرورة ناشئ من أن العادة تجعل العقل غير قادر على عدم تصور اللاحق وتوقعه إذا ما تصور السابق. ومن ثم يخلص هيوم إلى القول بأن علاقة العلية مجرد عادة عقلية^(٤). ومع ذلك فالغزالي وهيوم متباينان في الغاية من الشك في العلية. فهي عند الغزالي لتبرير المعجزة، ولكنها عند هيوم لدحض النوجماتيقية.

ثالثاً: نظرية «الحقيقة نجاحاً» وقد عبّرت عنها البرجماتية، وعبر عنها على وجه التخصيص وليم جيمس في نفيه لوجود حقيقة واحدة لأن الحقائق متعددة، وذلك بسبب التباين في تسمية ما هو ناجح. وما هو ناجح يقاس في إطار العلاقات القائمة. ونحن نرى أن هذا المقياس مخالف للواقع. فالواقع متطور، ولهذا فالعلاقات القائمة ليست دائمة. وتاريخ العلم يشهد على ذلك. فعند أرسطو كانت العلاقة قائمة بين وزن الجسم وسرعته

بمعنى أنه كلما كان وزن الجسم أثقل كانت حركته أسرع. أما عند جليليو فلا علاقة بين وزن الجسم وسرعته. فالسرعة واحدة أيًا كان وزن الجسم متى أزلنا العوائق الخارجية.

وتأسيساً على هذه النظريات ونقائضها هل يمكن القول بأن ليس ثمة حقيقة؟

يقول أرسطو في كتابه «الميتافيزيقا» إنه بسبب الدهشة يبدأ الناس في التفكير. الفيلسوف إذن وليد الدهشة. (٥) وإذا كانت الدهشة تعنى الشك فالتفلسف إذن وليد الشك.

في العصر اليوناني القديم اتخذ السوفسطائيون من تباين المذاهب والعادات ذريعة للشك. ثم نشأت «المدرسة الشكية» ورائدها سكستوس امبيريقوس وفكرته المحورية أن لكل حجة حجة مضادة لها ومساوية لها في القوة. والنتيجة إمتناع الإنسان عن أن يكون دوجماتيقياً. (٦) ثم يستطرد سكستوس قائلاً: «إذا كانت الدوجما تعنى إقرار ما هو غير واضح فليس ثمة مذهب»، لأن المذهب - في رأيه - يعنى الالتزام بمجموعة من الدوجمات المتسقة فيما بينها، وفيما بينها وبين الظواهر. وإذا كانت الغاية من الشك سكينه النفس على حد تعبير سكستوس فإن الدوجما، في هذه الحالة، تقف ضد هذه السكينه. (٧) وهذا على غير القول الشائع بأن سكينه النفس ملازمة للدوجما.

الدوجما إذن، في معناها الأولى، ضد الشك ومع الالتزام بمذهب، ثم تبلور معنى الدوجما فيما يسمى «علم العقيدة» وهو في المسيحية علم اللاهوت، وفي الإسلام علم الكلام، فأصبحت للدوجما سلطة تحكم على مَنْ يعارضها بالهرطقة أو الكفر.

وفي العصر الحديث عانت الدوجما من الشك مرة أخرى ابتداء من بيكون وديكارت. أسس بيكون منطقاً جديداً يدور، في جانبه السلبي، على الكشف عن أوهام العقل وهى أربع أوهام: «أوهام المسرح» التى هاجرت من الدوجمات الفلسفية المتنوعة إلى عقول البشر. (٨) أما ديكارت فإنه يقول: «لم أكد أنهى المرحلة الدراسية التى جرت العادة أن يُرفع الطالب فى نهايتها إلى مرتبة العلماء حتى غيّرتُ رأى تماماً لأنى وجدت نفسى فى ركام من الشكوك والأخطاء بدا لى معها أننى لم أفد من محاولتى التعلم إلا الكشف شيئاً فشيئاً عن جهالتى». (٩) ويعد هذا الشك أسس ديكارت منهجاً جديداً يناقض منطق أرسطو. ثم جاء

هيوم وتابع كلاً من ييكون وديكارت فى ممارسة الشك، ولكنه انصرف فى شكه إلى سمة الضرورة فى مبدأ العلية. وتأثر كانط بهيوم فى هذه المسألة فقال: «لقد أيقظنى هيوم من سُبَاتى الدوجماتيقى». وكانط يعنى بالدوجماتيقىة الكف عن كشف جذور الوهم فى المفاهيم المتوارثة.

وفى القرن العشرين إزداد الشك فى الدوجما بفضل نظرية «الكوانتم» التى نشأ عنها مبدأ اللاتين لهيزنبرج. واللاتين يعنى اللاتين، وبالتالي يعنى عدم مشروعية ملكية الحقيقة المطلقة. والنتيجة بزوغ اللادوجماتيقىة فى مواجهة الدوجماتيقىة. وهذه النقلة الكيفية من الدوجماتيقىة إلى اللادوجماتيقىة من شأنها نفى للمحرمات الثقافية. وقد واكب هذا النفى بزوغ ثلاث ظواهر: الكونية والكوكبية والاعتماد المتبادل. الكونية تعنى تكوين رؤية علمية من الكون استناداً إلى الثورة العلمية والتكنولوجية. فقد أصبح من الممكن أن يرى الإنسان الكون من خلال الكون، وذلك بفضل غزو الفضاء. وكان من قبل ذلك يرى الكون من خلال الأرض. كما أصبح من الممكن أن يرى الإنسان الأرض من خلال الكون فتبدو له وكأنها وحدة بلا تقسيمات. الأمر الذى يلزم منه الاعتماد المتبادل بين الشعوب والأمم. وقد ورد فى تقرير «نادى روما» (١٩٩١) أن عالم اليوم يمر بمرحلة الثورة الكوكبية الأولى وهى ثورة متميزة من الثورة الزراعية والثورة الصناعية فى أنها تغلو من وضوح الرؤية، إذ هى تموج بحركات لاعقلانية وتعصبية وأصولية ولهذا فإن التفكير التقليدى لم يعد صالحاً لمواجهة هذه لحركات.^(١٠) وتتردد النغمة نفسها فى مشروع اليونسكو عن «الديموقراطية فى العالم» (١٩٩٣). ومن هنا تأتى ضرورة الإبداع. وإذا أضيف الإبداع كبُعد رابع للأبعاد الثلاثة الأخرى وهى الكونية والكوكبية والاعتماد المتبادل كان لدينا ما أسميه «رباعية المستقبل».

وفى إطار هذه الرباعية ينبغى تطوير التعليم على الإطلاق، وتطويره فى كليات التربية على التخصص حيث أن هذه الكليات مكلفة بإعداد المعلم.

ولكن أى معلم؟

هذا هو السؤال. وحيث أن ثمة علاقة تضافى بين المعلم والطالب فثمة بالضرورة سؤال

آخر:

أى طالب؟

إن العلاقة التقليدية بين المعلم والطالب تدور على تلقين الحقيقة من جانب المعلم، وتذكر الحقيقة من جانب الطالب. وفي إطار هذه العلاقة نشأت اختبارات الذكاء، أى أن صياغة هذه الاختبارات تمت فى إطار ما هو حادث فى العملية التعليمية من تلقين وتذكر ابتداء من الفرد بينه وهنرى يسرون فى فرنسا، ولويس ترمان فى أمريكا، وسيرل بيرت وهانس إيزنك فى إنجلترا. وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن ثمة نسقاً تعليمياً يقوم على ثلاثية التلقين والتذكر والذكاء محذوفاً منه الإبداع. وبالتالي يصبح من حقنا القول بأن هذا النسق ليس صالحاً فى بقاءه فى إطار رباعية المستقبل. وإذا كانت رباعية المستقبل لا تستقيم إلا بالإبداع كان لزاماً علينا أن نؤسس نسقاً تعليمياً جديداً يقوم على الإبداع وليس على الذكاء، وبالتالي لا يقوم على التلقين والتذكر.

والسؤال إذن:

- ما هو هذا النسق التعليمى الجديد؟

- ومن الذى يؤمسه؟

أجيب عن السؤال الثانى وأثرث فى الإجابة عن السؤال الأول فأقول إنهم أساتذة كليات التربية وليس غيرهم. وهنا نواجه إشكالية حادة وهى أن أساتذة كليات التربية هم أنفسهم الذين أسسوا النسق التعليمى القديم. وإذا كانت الإشكالية تنطوى على تناقض فليس فى الإمكان رفع التناقض الكامن فى الإشكالية المطروحة إلا بأن يمارس أساتذة كليات التربية ما يسمى بـ «التفقد الذاتى».

هذا عن جوابى عن السؤال الثانى فماذا عن جوابى عن السؤال الأول وقد أبدت رغبة فى التريث، وهذه الرغبة مردودة إلى أن تأميس النسق التعليمى الجديد يستلزم جهداً جماعياً. وكل ما يمكن أن أسهم به فى هذا التأميس هو إثارة إشكاليات، أى تناقضات من غير رفعها. وهذه الإشكاليات عددها أربع:

الإشكالية الأولى: قائمة بين انفجار المعرفة وانفجار السكان. فانفجار المعرفة نقلة
كيفية، بينما انفجار السكان نقلة كمية.

وهنا يثار سؤالان:

- ماذا نعلم فى ضوء انفجار المعرفة؟

- وكيف نعلم فى ضوء انفجار السكان؟

وهنا ثمة مفارقة وهى أننا نقول عن انفجار المعرفة إنه نقلة كيفية والسؤال عنها كمى،
ونقول عن انفجار السكان إنه نقلة كمية والسؤال عنها كيفى.

والإشكالية الثانية: قائمة بين تداخل العلوم من جهة ووجود "تسام" فى كليات التربية لا
تتجاوز تخصصها الدقيق.

والإشكالية الثالثة: تقوم فى القسمة الثنائية بين التربويين والأكاديميين. النتيجة الحتمية
من هذه القسمة أن التربويين ليسوا بأكاديميين. فهل التربية ليست علماً من العلوم
الأكاديمية؟

تبقى الإشكالية الرابعة والأخيرة: وهى أنه فى ضوء مبدأ اللاتعيين أو بالأدق اللاتيقين
هل تظل العلاقة قائمة بين المعرفة والحقيقة؟

هذه هى الإشكاليات الأربع. واعتقد أن رفع التناقض الكامن فيها يمكن أن يكون
إرهاصاً لتأسيس النسق التعليمى الجديد.

الأصولية والطفيلية معاً على الطريق

فى ٢٥ أبريل ١٩٨٤ عقدت ندوة بعنوان «الانفتاح الاقتصادى والنظام الاجتماعى» دعوت إليها نفرًا من المفكرين المصريين لإجراء حوار حول العلاقة بين الاقتصاد والثقافة فى ضوء قضية محدودة هى ما اصطلح على تسميته فى السبعينيات من هذا القرن فى بلادنا بـ «الانفتاح الاقتصادى» ومدى تأثيره على النظام الاجتماعى.

والذى دفعنى إلى اختيار عنوان هذه الندوة حوار دار بينى وبين أحد أساتذة علم الاقتصاد بجامعة هارفارد إثر دعوة تلقيتها من هذه الجامعة لإجراء حوار مع نخبة من أساتذتها فى أبريل ١٩٧٦. وهذا الأستاذ خبير فى الاقتصاد المصرى فى وضعه القائم وفى وضعه القادم.

وفى بداية الحوار أثرت ما كان يدور فى ذهنى وهو:

مع عودة أمريكا ومعونتها المالية إلى مصر إثر طرد الاتحاد السوفيتى بزغت ظاهرتان متلازمتان وهما: الأصولية الدينية والرأسمالية الطفيلية^(١). ومن ثمار هذا التلازم تفكك المجتمع. وما هو جدير بالتنويه أنه على الرغم مما يبدو من تناقض بين هاتين الظاهرتين حيث أن كلاً منهما رد فعل ضد الآخر إلا أنهما متحdan فى الغاية وهى تدمير حضارة العصر، تخضرة العلم والتكنولوجيا.

ثم تساءلت:

هل أنا محق فى هذا التوصيف وما لازمه من تأويل؟

فأجاب أستاذ الاقتصاد:

أنت محق، ويزوغ الظاهرتين مقصود.

فسألت:

- وما هو هذا المقصود؟

أجاب:

تدمير القطاع العام من أجل إفراح الطريق لعودة الاقتصاد البورجوازي الذي كان قد توقف في فترة النظام الناصري.

وجاء تعليلي على النحو الآتي:

- ليس في الإمكان تأسيس اقتصاد بورجوازي إلا في مناخ ثقافي يستند إلى إعمال العقل والمنهج العلمي. وهذا المناخ غائب في حضور العلاقة العضوية بين الأصولية والطفيلية لأن الرأسمالية الطفيلية تفرز قيماً طفيلية ملوثة بفكر لا علمي يناقض المسار العقلاني للحضارة الإنسانية. ولا أدل على ذلك من أن يزوغ الاقتصاد البورجوازي في أوروبا قد مهد له المنهج العلمي الذي أسسه كل من بيكون وديكارت في القرن السابع عشر. أسس بيكون المنهج التجريبي في كتابه «الأورجانون الجديد» وأسس ديكارت المنهج الرياضي في كتابه «مقال في المنهج». والمنهجان يخلوان من النكهة الدينية، الأمر الذي أفضى إلى التحرر من السلطة الدينية الدوجماتيكية التي كانت مهيمنة على العقل الأوروبي في العصر الوسيط. ويسبب هذه الهيمنة أصدبت حكماً دينياً على جاليليو وأحرقت جثمان جيوردانو برونو، وأدانت أية نظرية علمية تنوهم أنها مناقضة لدوجماتيقيتها.

وفي يوليو ١٩٨٢ دعاني المعهد الأفريقي الأمريكى بواشنطن لإجراء حوار مع علماء دين واجتماع وفلاسفة. ومن بين من التقيتهم المسئول عن تخطيط الدراسات اللاهوتية بالكنيسة المسيحية المتحلة بنيويورك.

سألني في بداية الحوار:

أنت أستاذ فى الفلسفة . فماذا تريد من أستاذ فى علم اللاهوت؟

فأجبت:

فى ذهنى فرض أود التحقق من صحته أو فساده وهو أن ثمة ظاهرة كوكبية مفادها أن ثمة علاقة عضوية بين الأصوليات الدينية والرأسمالية الطفيلية فى هذا الزمان . فما هو رأيك؟

أجاب:

رأى من رأيك ، وسأدلل لك على ذلك . فى لائحة كتبتنا ثمة بند ينص على قبول هبات دون شروط ولكننا الآن نقبل عن اضطرار هبات من الرأسماليين الطفيليين وبشروطهم . وشروطهم تدور على ضرورة تدخلهم فى وضع المقررات وفى تحديد البلاد التى سيذهب إليها الطلاب بعد تخرجهم .

فى هذا الإطار برمته عقدت الندوة المشار إليها آنفاً . ودعوت إليها: سيد عويس ، وسيد ياسين ، وعلى الدين هلال ، وعلى مختار ، ومحمود عبدالفضيل ، ومنى أبوسنة ، وملك زعلوك ، ونبيه الأصفهاني .

فى بحثه عن «أثر سياسة الانفتاح على القيم الاجتماعية» يرى سيد عويس أن سياسة الانفتاح قد أحدثت تغيراً اجتماعياً لم يكن مخططاً له ، فبرزت ظواهر اجتماعية غير مألوفة نذكر منها ظاهرتين هما ظاهرة الهجرة إلى الداخل والخارج . وظاهرة الازدواجية الثقافية .

ظاهرة الهجرة إلى الداخل تعنى الهجرة من الريف إلى المدينة . بيد أن هذه الهجرة أدت إلى تريف المدينة ، الأمر الذى أفضى إلى بزوغ مشكلات اجتماعية جديدة من بينها الرشوة وإدمان المخدرات وجرائم الجنس ومختلف أنواع التهريب . أما ظاهرة الهجرة إلى الخارج ، فهى تعنى الهجرة إلى رل النفط من أجل البحث عن المال وليس عن أى شيء آخر ، فتحول البشر إلى سلع تباع وتشترى .

أما عن ظاهرة الازدواجية الثقافية فهى تعنى عند سيد عويس التعارض بين ما تقوله القيادات السياسية وما تفعله .

والمطلوب كعلاج لسلبيات الانفتاح الاقتصادي التحرر من الازدواجية الثقافية، الأمر الذى يتطلب تعزيز العلمانية التى تستهدف فى رأى سيد عويس الفصل بين الدين والدولة.

أما بحث سيد ياسين فنعوانه «رؤية تاريخية لسياسة الانفتاح» ويدور على تطور المشروع الثقافى القومى المصرى ابتداءً من حكم محمد على، وهو تطور ينطوى على نماذج ثلاثة: الليبرالى والإسلامى والتكنوقراطى.

النموذج الليبرالى (١٩٣٣ - ١٩٥٢) ثمرة الحملة الفرنسية، ولهذا فإنه غربى. وهذه هى نقيصته، إذ كاد يعصف بالقيم الثقافية المصرية والعربية الإسلامية، ومن ثم كان هذا النموذج من أسباب التخلف. وهو رأى على الضد من القول الشائع بأن الحملة الفرنسية كانت بداية النهضة العربية عندما وعى المثقفون المصريون درجة تخلف المجتمع المصرى بمقارنته بالمجتمع الفرنسى. وبسبب هذا الوعى بدأ استيراد الأفكار. وبسبب هذا الاستيراد حدثت حالة بتر تاريخية لمسار الحضارة المصرية. ولولا الحملة الفرنسية لتمكّن المجتمع المصرى من إفراغ فكر قومى أصيل. ويدلل سيد ياسين على صحة رأيه بما ورد فى كتاب بيتر جران وعنوانه «الجدور الإسلامية للرأسمالية» حيث يفصل القول فى هذه المرحلة الوطنية التى أجهضتها الحملة الفرنسية والتى تميزت بأنها كانت بداية لحركة رأسمالية تجارية مصرية تواكبها ثورة فكرية بقيادة الشيخ حسن العطار. وهذا الرأى على الضد مما يقوله الليبراليون المصريون من ضرورة حذف التراث العربى الإسلامى لمجاورة التخلف، ومن ثم فشل الليبراليون فى رأى سيد ياسين.

هذا عن النموذج الأول. أما عن النموذج الثانى وهو النموذج الإسلامى فهو منافس للنموذج الأول لأنه يزعم تحديث الإسلام. وقد حورب هذا النموذج من الليبراليين وأسهمت ثورة يوليو ١٩٥٢ فى هذه الحرب وذلك باحتوائه.

يبقى النموذج الثالث وهو النموذج التكنوقراطى الذى تمثل فى إطار اشتراكى. وقد فشل أيضاً لأنه ركز على العدالة الاجتماعية ونجاهل الديمقراطية فبعزل الجماهير عن المشاركة السياسية.

ويقترح السيد ياسين نموذجاً رابعاً يجمع بين النماذج الثلاثة السابقة فيأخذ العدالة الاجتماعية من النموذج الاشتراكي والحرية الفردية من النموذج الليبرالي والتراث الإسلامي من النموذج الإسلامي.

يبد أن الإشكالية، في رأيي، تكمن في أن عملية الجمع بين النماذج الثلاثة تقوم في أن النموذج الإسلامي تحول إلى نموذج أصولي وتدخل عضواً مع الرأسمالية الطفيلية، وفي أن النموذج الليبرالي لا ينشد الحد من الحرية الفردية في حين أن هذا الحد قائم الآن في التكتلات الاقتصادية الإقليمية والدولية، وفي أن النموذج الاشتراكي تبخر بعد طغيان الخصخصة.

يأتي بعد ذلك بحث علي الدين هلال وعنوانه «سياسة الانفتاح... بعض من الأبعاد السياسية»، وفي رأيه أن صندوق البنك الدولي قد أدى دوراً هاماً في صياغة سياسات اقتصادية في أبريل ١٩٧٦، وفي التوسع في سوق العملة وخفض الإعانات. وكانت وجهته الاستهلاك لا الإنتاج فظهرت الرأسمالية الطفيلية واهتز الاستقرار الإقليمي وانتهى الأمر بتفريغ المجتمع المصري.

أما بحث محمد عبد الفضيل فم عنوانه «تشريع موجز عن سياسة الانفتاح في مصر». وهو يرى أن ثمة نوعين من الاقتصاد في مصر «اقتصاد سرى أسود»، و«اقتصاد رسمي». الاقتصاد الرسمي يتسم بضعف الأجور، وبانخفاض أسعاره. أما الاقتصاد السرى الأسود فأسماره عالية غير ثابتة، وأرباحه كثيرة، ولديه تدفقات هائلة من النقود السوداء. هذا بالإضافة إلى بزوغ ظاهرة «أطلق عليها محمد عبد الفضيل «تجريف العمالة». فالعمالة اتجهت إلى نوعين من الهجرة: الهجرة الخارجية إلى الخليج، والهجرة الداخلية إلى الأعمال الطفيلية وإلى شركات وبنوك الاستثمار.

وقد توصلت ملك زعلوك في بحثها بعنوان «الانفتاح والنظام الاجتماعي». والكلام التجاربيون في مصر» إلى أن الرأسمالية الطفيلية التي تعمل في نشاط الوكالة لشركات متعددة الجنسيات هي امتداد طبيعي لرأسمالية الدولة في نظام عبد الناصر.

أما بحث منى أبوسنة بعنوان «مصر فى مفترق الطرق» فقد دار على تحليل الفترة الزمنية من ١٩٧٤ إلى ١٩٨٤. وهى ترى أن هذه الفترة تنطوى على ثلاثة تيارات: اللائوزية واللائتاج، واللاعلمانية. وتمثل هذه التيارات نواة التخلف الحضارى. التيار اللائوزى أفضى إلى تحويل الزعامة من عبدالناصر إلى السعودية، والغاية منه تصفية القطاع العام. والتيار اللائتاجى تجسد فى ظهور طبقة طفيلية غير منتجة تروج لقيم لا حضارية، وشعاره أقصى ربح بأقل جهد. والتيار اللاعلمانى يتمثل فى الجماعات الإسلامية المتحالفة مع الرأسمالية السعودية، الأمر الذى أفضى إلى تأسيس بنوك إسلامية فى مصر.

وترى منى أبوسنة أن ثمة قاسماً مشتركاً بين هذه التيارات الثلاثة وهو أنها معادية للحضارة. والخروج من مفترق الطرق يكون بالتمثل المبدع للثقافة الغربية.

أما بحث نبيه الأصفهاني فعنوانه «بعض الملاحظات على سياسة الانفتاح الاقتصادى وانعكاسها على المجتمع المصرى» تقرر فيه أن سياسة الانفتاح بدأت بصدر القانون ٤٣ لسنة ١٩٧٤ فى عهد السادات، وهو بشأن تشجيع القطاع الخاص والاستثمار العربى والأجنبى. وترى نبيه الأصفهاني أن هذا القانون أفضى إلى خلق تنافس غير مشروع بين القطاعين العام والخاص لصالح الخاص، فتقلص الإنتاج وأصبح الاعتماد على الاستيراد بدون تحويل عملة فتأسست السوق السوداء وانفجر التضخم الاجتماعى فى مظاهرة الجلياع فى يناير ١٩٧٧، وظهرت الرأسمالية الطفيلية وأسهمت فى تدعيمها هجرة المصريين - عمالاً ومثقفين - إلى دول الخليج.

يبقى بعد ذلك بحث على مختار وعنوانه «الانفتاح الاقتصادى والتغيرات الاجتماعية» وهو يرى أنه مع سياسة الانفتاح برزت قيم تتناقض مع الحقبة الناصرية مثل عدم الانتماء وجمع المال إلى الحد الذى تحققت فيه ثروات خيالية وأكثرها دون عمل منتج. واشترك فى ذلك كل من القطاع العام والقطاع الخاص، ووقع الكل فى شباك هذه الأنشطة غير المنتجة. وساد الإحباط والشعور بالعجز وانعدام الرغبة فى العمل.

ثم أنهى بحثه بهذا السؤال:

هل ثمة تنمية مستقبلية لصالح الجماهير؟

أما أنا فقد اختزلت هذا الحوار في عبارة واحدة:

«لا أحد يستطيع أن يفلت من الفساد».

وبعد انتهاء الندوة تابعت مسار الظاهرتين المتلازمتين: الأصولية والطفيلية لمعرفة مدى ملازمتها كوكبياً.

قرأت تقريراً صدر عن مجلس نادى روما (١٩٩١) عنوانه «الثورة الكوكبية الأولى» جاء فيه أن قوى السوق محكومة بجنون الريح أيا كانت الظروف، وأن تجارة المخدرات أكثر ربحاً من تجارة البترول. والتعايش بين القيم أصبح موضوع تساؤل بعد بزوغ الأصولية، وأن الفوضى والهمجية والعنف من علامات العصر، وأن العنف يولد الإرهاب الذى يجذب المتعصبين. (٢)

ثم قرأت تقريراً عن حالة وسائل الإعلام العربية جاء فيه أنه حتى منتصف الثمانينيات كانت الصحف العربية ممولة من السعودية والعراق وليبيا ومنظمة التحرير الفلسطينية. وفى عام ١٩٨٣ طردت المنظمة من لبنان وواجهت صعوبات مالية فخرجت من لعبة التمويل. وفى عام ١٩٨٩ اتهمت ليبيا بالضلوع فى «مسألة لوكيربى». وحوصرت دولياً فتوقفت عن تمويل الصحف التى لم تقف إلى جوارها. وأجبر العراق على الخروج من لعبة التمويل بعد حرب الخليج فى عام ١٩٩١ فانفردت السعودية بالملعب وتحكمت فى الصحافة، ثم اتجهت إلى تأسيس قنوات فضائية. (٣)

وطالعت تقريراً بعنوان «تنظيف الاقتصاد الكوكبى» جاء فيه أن ثمة مالا دولياً قلداً يقع خارج الاقتصاد الدولى الرسمى قيل إنه يصل إلى ٥٠٠ بليون دولاراً، وقيل أيضاً إنه يصل إلى ١٠٠٠ بليون دولاراً سنوياً، بعضه موضوع فى بنوك جزر سيمان.

والشركات المسجلة عددها أكثر من عدد سكان هذه الجزر الذى يصل إلى ٣٣,٠٠٠ والبنوك بها إيداعات من الأموال القذرة «المجهولة المصدر» تصل إلى ٤٦٠ بليون دولاراً. (٤)

وقرأت تقريرين عن علاقة المخابرات الأمريكية بالأصولية والطفيلية. التقرير الأول عن

العلاقة بين هذه المخابرات والمخدرات وجاء فيه أنه في يناير ١٩٨٥ في عهد ريجان أصدر القضاء الأمريكى حكماً بتغريم «بنك أوف أمريكا» مبلغ ٤,٥ ملايين دولاراً لانتهاكه القوانين الأمريكية بعدم الإبلاغ عن إبداعات نقدية بمبالغ كبيرة. الأمر الذى يدل دالة أكيدة على أن هذه المبالغ جاءت عن طريق غير مشروع، وغالباً تجارة المخدرات. أما عدا ذلك فإن التحقيقات انتهت عند هذا الحد. . وأنه ليس فى إمكان أية سلطة فى أمريكا حجب التحقيقات فى أية مخالفات من هذا النوع سوى الـ «سى. إى. إيه». (٥)

أما التقرير الثانى فهو عن العلاقة بين المخابرات المركزية الأمريكية والأصولية الإسلامية والمخدرات. جاء فيه «أن حكمتار كان يتلقى وحده ما يوازى ٦٠٪ من المعونة الأمريكية طوال فترة الحرب والتي قدرت بحوالى ثمانية مليارات دولاراً. بل إن الأمر وصل بالمخابرات المركزية الأمريكية إلى تسهيل تهريب كميات هائلة من الهيروين. فالنقلات التي كانت تستخدم فى نقل الأسلحة من باكستان إلى أفغانستان لم تكن تعود فارغة أبداً. وكانت النتيجة أن باكستان التي لم يكن بها من يتعاطون الهيروين فى عام ١٩٧٩ قد أصبح بها أكثر من مليونى متعاطٍ قرب نهاية الحرب. (٦)

وفى عام ١٩٩٦ كشف «بيان قمة باريس» عن علاقة عضوية بين مافيا غسيل الأموال وتنظيمات الإرهاب. وتناولت «قمة شرم الشيخ» الإرهاب وقنوات التمويل غير المشروعة. وما هو جدير بالتنويه أن الأمم المتحدة تنشئ عقد مؤتمر دولى يناقش الإرهاب الدولى لمعرفة كيفية مواجهته. وأنا أعتقد أن الإرهاب هو محصلة العلاقة العضوية بين الأصوليات الدينية والرأسمالية الطفيلية. ومعنى ذلك أن القضاء على الإرهاب لا يتم إلا بالقضاء على هذه العلاقة العضوية.

حقوق الإنسان والدوجماتيقية (*)

فى عام ١٧٩١ أصدر توماس بين Thomas Paine الجزء الأول من مؤلفه «حقوق الإنسان». وكان هذا المؤلف رداً على مؤلف ادموند بيرك Edmund Burke «تأملات فى الثورة فى فرنسا» الذى صدر فى عام ١٧٩٠، أى بعد الثورة الفرنسية بعام. والمؤلفان يدوران على ما نشرته «جماعة الثورة»، للاحتفال بمرور مائة عام على ثورة الوبج. وفى مقدمة هذه الأبحاث تهنئة للجمعية الوطنية الفرنسية. وقد رفض بيرك هذه التهئة، وجاء رفضه على النحو الآتى:

«إننى أعلق تهنتى الخاصة بالجرية الجديدة فى فرنسا إلى أن أروِّد بمعلومات عن العلاقة بين هذه الحرية، والحكومة، وقوة الشعب، والأخلاق، والدين، والملكية، والسلام، والنظام، والأساليب المدنية، والاجتماعية، فكل هذه طبائ ويدونها تبقى الحرية بلا فائدة على الرغم من استمراريتها، وأغلب الظن أنها لن تستمر طويلاً».

ثم إن الحرية - فى رايه - من ثمار الوراثة، تتبقل من الأجداد إلى الأحفاد، دون ما حاجة إلى ردّها إلى ما يسمى بحق عام، أو حق مسبق؛ وأن الإنسان لن يتطلع إلى المستقبل إن لم يلق نظرة إلى الوراء، إلى الأجداد. فالوراثة مبدأ المحافظة، كما أنها مبدأ الاتصال بين الأجيال^(١). ثم يستطرد قائلاً: «إن على الخلف الخيضع للسلف، والالتزام بما قرره هذا السلف»^(٢).

وتأميناً على ذلك ينكر بيرك على أجيال المستقبل، من الرعايا البريطانيين، أن يكون

لها أى حق دستورى فى الإطاحة بملوكها.

وأما توماس بين فقد دافع عما جاء فى تلك الأبحاث بشأن حقوق الإنسان، مع إضافة أنه ليس من حق سلطة البرلمان، أو سلطة أى إنسان، أو أى جيل أن يكبلنا بالسلف إلى الأبد. ثم يختم حججه قائلاً: «إن ما قد يكون حقاً فى عصر من العصور وملائماً له، قد يكون خطأ فى عصر آخر وغير ملائم له. وفى مثل هذه الحالات: مَنْ الذى يقرر، الأحياء أم الأموات؟» (٧)

ولما كان التناقض بين كل من ادموند بيرك وتوماس بين، فإنهما متفقان على أن قضية حقوق الإنسان فى أساسها اختيار بين الأموات والأحياء، أو بين الرؤية الماضوية والرؤية المستقبلية. الرؤية الماضوية، بعد حذفها للمستقبل، تحجر التراث، وذلك بأن تلزم بحرفيته، فلا تقبل تأويله، فتضفى عليه القداسة، ومن ثم «المطلقية» أى الدوجماطيقية. أما الرؤية المستقبلية فمجاورة للرؤية الماضوية، دون إلغائها، وإنما تأويلها. ومن ثم فإن الرؤية المستقبلية، من حيث هى مستقبلية، لا تلازمها الدوجماطيقية.

وتأسيساً على ذلك ينبغى تناول حقوق الإنسان فى ضوء الدوجماطيقية. وهنا يستلزم توضيح، فى تفصيل، لفظ الدوجماطيقية، وهو من الدوجما Dogma. ولفظ الدوجما، فى أصله اليونانى، اسم مشتق من الفعل Dokeo ومعناه «يفكر» أى أن الدوجما معناها «الفكر» أو «الظن» لأنه قابل لأن يتغير، ولأنه لا يستند إلى حجة منطقية أو علمية. وجمع «ظن» «ظنون» ومعناها «الأفكار الأساسية» التى تكون بناء الفكر، ومن ثم تكون مرشداً للفعل. وهذه الأفكار التى يتمسك بها الإنسان وتسمى باليونانية «دوجمات» صلتها بالالتزامات العملية أقوى من صلتها بالمسائل النظرية. وهى مشتقة من سلطة خارجية وليست من برهان أو قناعة. وقد كانت جذور الدوجما واضحة عند فلاسفة التنوير، ومن ثم فقد حقروا من شأن «الدوجماطيقى» بدعوى أن قناعاته مشتقة، فى أصلها، من الخارج ومن الآخر، وذلك لأن الاعتقاد فى «دوجما» مردود إلى الآخر. وهذا المعنى واضح فى الأصل اليونانى حيث لفظ «دوجما» مرادف للفظ «أمر». فلفظ دوجما عند لوقا الإنجيلي، الذى كان

على علم تام باللغة اليونانية لأنها كانت لغته، كان يعنى الأمر الذى يصدره القيصر: «وفى تلك الأيام صدر أمر من أوغسطس قيصر بأن تُكتب كل المسكونة» (لوقا ٢: ١).

ثم تطور معنى الدوجما إلى أن أصبح مضاداً للهرطقة، أى أن من يتمرد على الدوجما يعتبر هرطيقاً. وتاريخ الدوجما شاهد على ذلك. فقد أعلن المجمع المقدس أن جليليو هرطيقاً لاعتقاده أن الشمس مركز العالم، وأن الأرض هى التى تدور، وأن هذا الاعتقاد يتعارض مع الكتاب المقدس.

ومن هنا أهمية كتاب لوك المعتبر «رسالة فى التسامح» (١٦٨٩)، وهو يقصد التسامح الدينى بمعنى أنه «ليس من حق أحد أن يقتحم، باسم الدين، الحقوق المدنية والأمور الدنيوية»، و«فن الحكم ينبغى ألا يحمل فى طياته أية معرفة تقرر بأن للدولة ديناً، لأن «خلاص النفوس من شأن الله وحده، ثم إن قوة الدين الحق كامنة فى اقتناع العقل، أى كامنة فى باطن الإنسان»^(٣).

وقد طور مل هذا المفهوم فى مؤلفه: «عن الحرية» إذ يطرح المنفعة كبديل عن الحقيقة المطلقة لأنه يرى أن التسامح يتمتع معه الاعتقاد فى حقيقة مطلقة، أى تمتنع معه «الدوجما». يقول: «إن الحرية الدينية تكاد تكون غير ممارسة إلا حيث توجد اللامبالاة الدينية التى تنبذ إزعاج سلامها بالمنازعات اللاهوتية. وحتى فى البلدان المتسامحة ثمة مخفضات على التسامح لدى معظم المتدينين. فالإنسان قد يتحمل الانشقاق إزاء أسلوب إدارة الكنيسة، ولكنه لن يتحمل التسامح إزاء الدوجما»^(٤). وأنا أضيف قائلاً: إنه لن يتحمل التسامح إزاء الدوجما لأنه يتوهم أنه ممالك للحقيقة المطلقة. ومن ثم تعمد لديه القدرة على التفكير الناقد.

ومن هنا ينبهنا كانط، فيلسوف التنوير فى القرن الثامن عشر، إلى أن التفكير الدوجماتيقى مناقض للتفكير النقدى.

وهنا ثمة سؤالان:

ما هى حقوق هذا الدوجماتيقى، أو هذا المالك للحقيقة المطلقة؟

وما هي وجهة نظر المنظمة العربية لحقوق هذا الإنسان الدوجماطيقي الذي يتوهم أنه مالك للحقيقة المطلقة؟

من أجل الجواب عن هذين السؤالين أتطرق على سبيل المثال لا الحصر، إلى بيان المنظمة العربية لحقوق الإنسان الذي أصدرته في السادس من مايو ١٩٩٢^(٣٦) لإدانة أحداث «أعمال العنف التي اندلعت في الرابع من مايو بقرية منشية ناصر بمدينة ديروط التابعة لمحافظة أسبوط والتي اكتسبت طابعاً طائفياً، وأسفرت عن مصرع أربعة عشر مواطناً مصرياً بينهم ثلاثة عشر من المسيحيين وأحد المسلمين.

ثم تستطرد المنظمة في بيانها قائلة: «إنه على الرغم من أن الحادث الذي أشعل الصدام هو من الحوادث المتكررة في النزاعات المدنية في الظروف الاجتماعية السائدة إلا أن وقوعه من قبل عناصر مستطرفة تدعى الانتماء للجماعات الإسلامية، وما انطوى عليه من إجبار مواطن مصري مسيحي على التخلي عن ممارسة حقه في مغاملات مدنية، قد حرك كثيراً من كوامن القلق، خاصة في وقت تتزايد فيه شكوى المواطنين المصريين المسيحيين من مثل هذه الظاهرة دون اتخاذ إجراءات حاسمة من جانب السلطات». ثم أعرب البيان عن اعتقاد المنظمة بأن «المعالجة الأمنية لهذه الأحداث لن تكون كافية وحدها، وينبغي أن تتزامن معها معالجة اجتماعية تنفذ إلى صلب المشكلة دون حساسيات».

من البين أن هذا البيان يدور على مسألتين: المسألة الأولى أن العنف^١ها هنا طائفي. والمسألة الثانية أن معالجة هذا العنف الطائفي ينبغي أن تتم أمنياً واجتماعياً. وفي تقديري أن المنظمة العربية لحقوق الإنسان قد جانبها الصواب في المسألتين. فلفظ «طائفي» هنا ينطوي على تعميم في إطار استخدام البيان اللفظي لمسيحي ومسلم. فلفظ «طائفة» بوجه عام يعني «جملة من البشر» تتبع مذهباً معيناً. وهو بوجه خاص ويعني إرثاً يقصد به جماعة من البشر تلتزم مذهباً محدداً هو الذي يوحدها ويعزلها عن غيرها»^(٥).

وواضح من هذا التعريف أن «الطائفية» ليست بالضرورة دينية، ومع ذلك فالبيان يذكر لفظي مسيحي ومسلم. فهل البيان يقصد المضمون الديني للفظ «طائفي»؟ وإذا كان يقصد

ذلك فما معنى «دبنى» فى هذه الحالة. إن هذا المعنى، إذا كان هو المقصود، يتطوى أيضاً على تعميم، لأن البيان يقول عن الحادث إنه وقع «من قبل عناصر متطرفة تدعى الإلتواء إلى الجماعات الإسلامية». إذن البيان يبرىء الجماعات الإسلامية من العنف والتطرف. بيد أن المطلع على تاريخ «الجماعات الإسلامية» وأديساتها، ابتداء من مؤسسها أبو الأعلى المودودى فى باكستان وسيد قطب فى مصر وخومينى فى إيران، يعرف أن «العنف» عنصر أساسى فى فكر الجماعات الإسلامية وهو لازم من أن هذه الجماعات تعتقد أنها مالكة للحقيقة المطلقة، وأن أى تهديد لهذه الحقيقة، سواء بسبب عدم الإلتزام بها أو بسبب معارضتها لحقيقة مطلقة أخرى ينبغى أن يقابل بالعنف الدموى.

وتأسيساً على ذلك فإننى أؤثر استخدام لفظ «العنف الدوجماطيقى» على لفظ «العنف الطائفى». وهذا الإيثار يفضى بدوره إلى تبين أسلوب المعالجة الذى يتجاوز بدوره المسألة الأمنية والاجتماعية، إلى المسألة المعرفية. والذى يبرر هذه المجاوزة ما حدث فى أوروبا عندما أرادت أن تتجاوز العصر الدوجماطيقى، أى العصر الوسيط فقد أعادت النظر فى مسألة المعرفة الإنسانية بفضل بزوغ فلاسفة عظام من أمثال: جون لوك، وديفيد هيوم، وريتبه ديكارت، وعمانوئيل كانط.

وهذه المسألة المعرفية بدورها قد تدفع المنظمة العربية لحقوق الإنسان إلى إعادة النظر فى هذه الحقوق فتتميز بين حقوق الإنسان من حيث هو إنسان، وحقوقه من حيث هو دوجماطيقى يتوهم أنه مالك للحقيقة المطلقة. وهذه التفرقة مشتقة من الحوار الذى دار بين إدموند بيرك وتوماس بين فى ضوء حديثهما عن حقوق الإنسان.

هوامش الدوجماطيقية

• الكهف والدوجما

- (*) أُلقي هذا البحث في المؤتمر الدولي للفلسفي الرابع الذي عُقد في القاهرة، أكتوبر ١٩٨٢.
- (١) اللفظ الأنرغي Pyramid مشتق من اللفظ المفرد اليوناني Pyramis وجمعه Pyamides ولم يُشعر حتى الآن على الاشتقاق في اللغة المصرية، ولكن ثمة لفظ في اللغة المصرية هو Pet - em - us ومعناه «الذي يرتفع رأساً»
- (2) P. Kolosimo. Not of this World, Shere Books, London, 1947, p. 236.
- (3) J.E.S. Edwards, The Pyramids of Egypt, Pelican, 1947, p. 16.
- (4) J.H. Breasted, The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, p. 72.
- (5) Aristotle, Metaphysics, Book A. 11 - 20.
- (6) Sextus Empiricus, Selections from the Major Writings. Avatar Book, U.S.A. 1985, p. 35 - 37.
- (7) Ibid, p. 25.
- (8) Bacon, A Selection of his Works, The New York Organon, New York, 1965, p. 336.
- (9) Descartes, Discours de la Méthode, Editions de L'Université de Manchester, 1941, p. 6.
- (10) Hume, A Treatise of Human Nature, Oxford, Clarendon. Press, 1960, pp. 151 - 172.
- (11) Kant, An Answer to the Question, What is Aufklärung?
- Kant, religion within the Limits of Reason Alone, Harper Torchbooks, New York, 1960, p. XXXV.
- (١٢) مراد وجهه، الاغتراب والوعي الكوني، مجلة الفكر المعاصر، المجلد العاشر، العدد الأول، من ص ١١٠ - ١١١.

• الديمقراطية والدوجماطيقية

- (*) مجلة المنار، يونيو - ١٩٩٠، ص ٨٩.
- (1) Kerferd, The Sophistic Movement, Cambridge Univ., Press, Cambridge, 1981, p. 140 - 143.
- (2) ibid., p. 150.
- (٣) جريدة السفير ١١/١٠/١٩٩٠.
- (٤) مجلة المنار، عدد ٤٩.

• تعليم بلا دوجماطيقية

- (*) ألقى هذا البحث في ندوة الإبداع وتطوير كليات التربية، معهد جروته بالقاهرة، مايو ١٩٩٥.
- (1) Plato, The Republic, VII, 527.
- (2) Descartes, Discours de la Méthode, Editions de L'Université de Manchester, 1941, p. 6.
- (٣) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط١، دار المعارف، ١٩٨٧، ص٢٣٩.
- (4) Hume, A Treatise of Human, Oxford, 1960, pp. 165 - 167.
- (5) Ross (ed). The Works of Aristotle, Vop. VIII, Metaphysica, Oxford, Clarendon Press, 1٩60, 982b.
- (6) Sextus Empiricus, Selections from the Major Writings, Avatar Book, U.S.A. 1985, pp. 35 - 37.
- (7) Ibid, p. 35.
- (8) Francis Bacon, A Selection. of his Works, Odyssey Press, New York, 1965, pp. 335 - 345.
- (9) Descartes, Discours de la Méthode, p. 6.
- (10) Alexander King & Bertrand Schneider, the First Global Revolution, Simon, Schaster, London, 1991, pp. 37 - 39, 215.

• الأصولية والطفيلية معاً على الطريق

- (١) اعنى بالأصولية الدينية رفض إعمال العقل في النص الديني، واعنى بالرأسمالية الطفيلية النمو السرطاني لرأس المال بدون إنتاج.
- (2) Alexander King & Bertrand Schneider, the First Global Revolution, London, 1991, pp. 37 - 38.
- (3) Financial Times, 26 August, 1996.
- (4) Money Laundering and the International System. JMF Working Paper, May, 1996.
- (٥) الـ C.I.A. والخدعات، مجلة الكفاح العربي، عدد ٨٠٢، ١٩٩٣.
- (٦) حينما سلّمت للخبرات الأمريكية فراكشتين هذا العصر، ترجمة نورا أمين، مجلة اليسار، مارس ١٩٩٤.

• حقوق الإنسان والدوجماطيقية

- (*) مجلة إبداع، يناير ١٩٩٣.
- (1) E, Burke, Reflections on the Revolution in France, Penguin, pp. 90 - 91.
- (2) T. Paine, Rights of Man, pp. 41 - 2.
- (3) Locke, a Letter Concerning Toleration, the Liberal Arts Press, New York, 1906, pp. 17 - 18.
- (4) Mill, Essential Works of J.S.Mill Bantam Book, New York, 1961, p. 261.
- (٥) نشرة اخبارية المنظمة العربية لحقوق الإنسان، مايو ١٩٩٢.



التكفير

ملاك الحقيقة المطلقة(*)

إن الإنسان، منذ نشأته، ينشد الحقيقة المطلقة بحكم أن العقل الإنسانى يتزع بطبيعته نحو توحيد المعرفة الإنسانية. وهو من أجل ذلك يتجول فى كل مجال من مجالات هذه المعرفة، ثم هو يضمها جميعاً، ويربط فيما بينها فى وحدة عضوية، بحيث لا يتيسر معه فصل عضو عن الكائن إلا بالقضاء عليه كله. ونزوع العقل نحو التوحيد هو، فى الوقت ذاته، نزوع نحو المطلق^(١). والإنسان ينشد الحقيقة المطلقة كذلك بحكم إحساسه بعدم السكينة فى هذا الكون المجهول.

بيد أن اقتناص الحقيقة المطلقة لم يكن بالأمر اليسور. فقد تعددت الحقائق المطلقة. وتعدد المطلق تناقض فى الحدود بحكم أن المطلق واحد، ولا يمكن أن يكون إلا كذلك، ومن ثم فالإنسان إما مائل للحقيقة المطلقة، وإما معدوم منها، وإما باحث عنها. وفى العصر اليونانى القديم تبلور هذا الثالوث فلسفياً، وكان فى حالة صراع ولكن الغلبة كانت لملاك الحقيقة المطلقة.

تفصيل ذلك:

فى القرن الخامس قبل الميلاد أُنكر أنكساغوراس الطبيعة الإلهية للأجرام السماوية، وذهب إلى القول بأن القمر أرض فيها جبال ووديان، وأن الشمس والكواكب أجرام ملتهبة لا تختلف طبيعتها عن طبيعة الأجسام الأرضية. ولم يطق ملاك الحقيقة المطلقة مثل هذا القول الذى قاله أنكساغوراس لاعتقادهم أن كل ما هو سماوى فهو إلهى، وأن من يتناول

مثل هذه الأمور بأسلوب علمي هو مجرم فى حق الدولة. واثمهموه بالإلحاد فاضطر إلى مغادرة أثينا حيث كان يقيم ويتفلسف.

ثم قدم بروتاغوراس إلى أثينا حوالى عام ٤٥٠ ق. م ونشر كتاباً أسماه «الحقيقة» وردت فيه هذه العبارة: «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً». ومعنى هذه العبارة أن الحقيقة نسبية بنسبة الإنسان. ثم رتب على هذه العبارة عبارة أخرى هى قوله: «لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين. فإن أموراً كثيرة تحول بينى وبين هذا العلم أخصها غموض المسألة وقصر الحياة»، فاتهم بالإلحاد، وأحرقت كتبه، وحكم عليه بالإعدام، ولكنه فر هارباً.

أما سقراط فكان يعتقد أن حكمته تقوم على علمه بجهله بينما غيره جاهل يدعى العلم. فمضى يحاور السياسيين فى حلقات واسعة، فلا يلبث أن يبين لهم أنهم لا يعلمون شيئاً، وأن ما يعلمونه إما مجرد ظن، وإما إلهام إلهى، وكلاهما مباين للعلم. فاتهموه بأنه ينكر الآلهة، ويفسد الشباب، وحُكم عليه بالإعدام، وقبل سقراط الحكم.

وفى النصف الأخير من القرن الثانى للميلاد نشأت طائفة من الشكاك بزعامة سكستوس أمبيريقوس، أى سكستوس التجريى. جاء فى أحد مؤلفاته أن المبدأ الأساسى للمذهب الشكى يدور على أن «لكل حجة حجة مضادة لها»، ثم يستطرد قائلاً: «إننا نعتقد أن من لوازم هذا المبدأ الوصول إلى نقطة تمتنع فيها عن أن نكون دوجماتيقيين». ومعنى ذلك على حد قوله أن «الشاك يرفض الدوجماتيكية».^(٢)

والغريب فى أمر سكستوس وأصحابه أن ترجمة مؤلفاتهم قليلة، ومن الصعب العثور عليها. وبسبب جهلنا بنصوص هذه المدرسة الشكية أفرغ لفظ الشك من مضمونه. وأغلب الظن أن جهلنا بالنصوص مردود إلى سلطان ملاك الحقيقة المطلقة، أى الدوجماتيقيين.

وفى القرن الثانى عشر فى قرطبة دعا ابن رشد إلى حق الفيلسوف فى «تأويل» النص الدينى بما يتفق وطبيعة البرهان العقلى. ويعرف ابن رشد التأويل بأنه: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية»^(٣) وهو يقول ذلك فى شأن العلاقة بين الشريعة

والبرهان العقلي. يقول: «فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكّت عنه في الشرع، أو نطق به. فإن كان مما سكّت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكّت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً فلا قول هناك وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله».

ومن شأن التأويل «أن يخرق الإجماع، إذ لا يتصور فيه إجماع»، على حد قول ابن رشد. ولهذا يتمتع تكفير المؤول. ومن أجل ذلك غلط ابن رشد الغزالي عند تكفير هذا الأخير لفلاسفة من أهل الإسلام مثل القارابي وابن سينا. ومع ذلك فقد كفر ابن رشد، وأحرقت مؤلفاته، وحوكم، ونفى إلى قرية أليسانه.

وفي القرن السابع عشر أعلن جليليو إنحياره لنظرية كوبرنيكوس التي تدور على أن بقاء أكبر الأجرام ثابتاً (الشمس)، على حين تتحرك من حوله الأجرام الصغرى، أكثر تحقياً لبداً البساطة من دوران الأجرام جميعاً حول الأرض. فاتهم جليليو بالخروج على الدين لانحياره لنظرية منافية للكتاب المقدس. وحوكم من قبل محاكم التفتيش، أو بالأدق من قبل ملاك الحقيقة المطلقة.

وفي القرن السابع عشر أيضاً، صدرت «رسالة في التسامح» من غير ذكر لمؤلفها. وكان مؤلفها الفيلسوف الإنجليزي جون لوك. وفي مفتتح الرسالة يشجب لوك «أصحاب الحمية» Enthusiasts. واللفظ الإفرنجي مرادف للفظ «المتعصبون» Fanatics⁽¹⁾. وقد كان هذان اللفظان هامشين في القرن السادس عشر، ولكنهما أصبحا محورين أساسيين في الخلافات الفلسفية واللاهوتية. وأياً كان الأمر فالجدير بالتنويه أن التسامح، عند لوك، يستند إلى نظرية في المعرفة تدور على محدودية العقل الإنساني، ويخلص منها إلى أن المعتقدات الدينية ليست قابلة للبرهنة، ولا لغير البرهنة. فهي إما أن يعتقد بها الإنسان أو لا يعتقد ولهذا ليس في إمكان أحد أن يفرضها على أحد، ومن ثم يرفض لوك مبدأ الاضطهاد باسم الدين. ويلزم من رفض هذا المبدأ وجوب التسامح. ويترتب على ذلك تمييز لوك بين أمور

الحكومة المدنية وأمور الدين . وفى تقديرى أن هذا التمييز أو هذا الفصل هو نتيجة العلمانية وليس سبباً للعلمانية . فالعلمانية نظرية فى المعرفة، وليست نظرية فى السياسة، لأن العلمانية بحكم تعريفى لها هى «التفكير فى النسيى بما هو نسيى وليس بما هو مطلق» .

وفى القرن الثامن عشر دأعت فلسفة التنوير . تبلورت فى فلسفة كانط حيث العقل، عنده، عاجز عن اقتناص المطلق الواقعى .

وهنا يميز كانط بين حالتين: حالة البحث عن اقتناص المطلق، وحالة اقتناص المطلق . وتصور اقتناص المطلق بطريقة مطلقة يوقع الإنسان فى الدوجماطيقية . ومهمة العقل الناقد، عند كانط، هى فى كيفية التحرر من الدوجماطيقية، وذلك بالكشف عن جذور الوهم فى اقتناص المطلق . وترتب على ذلك امتناع تأسيس المجتمع على مطلق معين، أى على دوجما . ونقيض هذا الامتناع تأسيس للمجتمع على «عقد اجتماعى» . وصدر كتاب لروسو اتخذ من هذا المصطلح عنواناً له، وذهب فيه إلى أن العقد الاجتماعى ينزل بمقتضاه كل فرد عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع بأكمله . ويمقتضى هذا العقد يصبح الكل متساوين فى ظل القانون، ومن ثم ينتهى الحق الإلهى للحاكم .

ثم نشبت الثورة الفرنسية متخلدة من التنوير أساماً لفلسفتها . والتنوير ناف لملاك الحقيقة المطلقة . بيد أن هذا النفى لم يكن بالامر الميسور . فقد صدر كتاب لادموند بيرك، بعد عام من نشوب الثورة الفرنسية، بعنوان «تأملات فى الثورة فى فرنسا» جاء فيه أن الحريات من ثمار الوراثة، تنتقل من الأجداد إلى الأحفاد، دون ما حاجة إلى ردها إلى ما يسمى بحق عام، أو حق مسبق، وأن الإنسان لن يتطلع إلى المستقبل إن لم يلق نظرة إلى الوراثة، إلى الأجداد . ومن ثم فيبرك يستخف بالإبداع . وينظر إليه على أنه ثمرة الانانية . أما الوراثة فهى مبدأ المحافظة، كما أنها مبدأ الاتصال بين الأجيال .^(٥) ومن ثم فهو ضد التعليم الدنى الذى يستند إلى معرفة الاحتياجات الفيزيقية للبشر، وإلى تأسيس الذات المستتيرة التى فى إمكانها أن تجمع بين المنفعة الذاتية، والمنفعة العامة، وهذا فى رأى بيرك ليس إلا ضرباً من الإلحاد .^(٦)

وفى عام ١٩٥٣ صدر كتاب لكيرك رسل بعنوان «العقل المحافظ من بيرك إلى إليوت». ووضح من العنوان أن نقطة البداية عند كيرك هو بيرك. وكيرك بالفعل يعد نفسه تلميذاً لبيرك. وهو من أجل ذلك محافظ. والمحافظة عنده تتسم بالخصائص الآتية:

١ - القصد الإلهى يحكم المجتمع والضمير، والقضايا السياسية هى فى أساسها قضايا دينية وأخلاقية، والعقلانية لا تهتم بالحاجات الإنسانية.

٢ - حب الحياة التقليدية فى تنوعها وغموضها. وهذا ضد المذهب الراديكالى الذى يدعو إلى المساواة والمنفعة المتبادلة.

٣ - قناعة تامة بأن المجتمع المتمدن فى حاجة إلى أوامر وطبقات، وأن المساواة الحقيقية هى المساواة الأخلاقية، وأن تدمير التمايز الفطرى - بين البشر - يفضى بالضرورة إلى بزوغ أمثال نابليون.

٤ - الإنسان محكوم بالشهوة أكثر مما هو محكوم بالعقل، ولهذا فالتراث مطلوب لمنع الإنسان من الاستجابة إلى دافع الفوضى.

٥ - التغيير والإصلاح غير متماثلين، والإبداع أقرب إلى التدمير منه إلى التعمير، والبديل هو التغيير البطيء، إذ هو وسيلة المجتمع إلى المحافظة على ذاته، وأفضل منه العناية الإلهية لأنها أداة التغيير.

وأعداء المحافظين - فى رأى كيرك - هم إما عقلانيون مثل فلاسفة التنوير، وإما نفعيون مثل روسو، وإما ماديون مثل ماركس، وإما داروينيون.^(٧)

وأقوى أجنحة المحافظين أو اليمينيين الجدد، هى حركة «الغالبية الأخلاقية» بقيادة القس جيرى فولول، وهو يعتبر نفسه تلميذاً لادموند بيرك. وقد أسس هذه الحركة عام ١٩٧٩، ثم تحالفت الحركة مع الكاثوليك واليهود والمورمون. وكان ينشد من هذا التحالف: «إطلاق البنادق اللاهوتية على الليبرالية والنزعة الإنسانية والعلمانية». والعودة إلى القيم التقليدية المحافظة. وقد أطلق على هذه الحركة مصطلح «الأصولية المسيحية». بيد أن هذا المصطلح قد امتد إلى أية حركة دينية تدور على المبادئ الآتية:

١ - رفض إعمال العقل فى النص الدينى، أى رفض التأويل.

٢ - رفض النظريات العلمية، وعلى الأخص الداروينية، المهتدة لقصة الخلق على نحو ما وردت فى التوراة.

٣ - تأسيس المجتمع على العقيدة المسيحية على نحو ما تحددها الأصولية المسيحية؛ وقد شاعت بالفعل هذه المبادئ لدى الأصوليين فى الديانات الإحدى عشرة القائمة فى هذا العصر أو بالأدق لدى ملاك الحقيقة المطلقة.

وفى هذا الإطار يلزم إعادة النظر فيما يسمى بـ «حقوق الإنسان». ففى ١٠ ديسمبر عام ١٩٤٨ اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة «الإعلان العالمى لحقوق الإنسان» ويتكون الإعلان من ثلاثين مادة تشمل الحقوق المدنية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية. وتقر المادتان الأولى والثانية أن الناس يولدون أحراراً ومتساوين فى الكرامة والحقوق. ولا يجوز التمييز بين البشر بسبب العنصر، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأى السياسى، أو القومى، أو الاجتماعى، أو الملكية، أو المولد، أو أى وضع آخر.

وأنا أجتزئ من هذه المواد لفظى «الدين» و«الملكية» وأنساءل عن المقصود منهما. وجوابى أن المقصود بالدين هو العلاقة بين الإنسان ومطلق معين، أما المقصود بالملكية فهى ملكية الأرض أو المصنع وليست ملكية الحقيقة المطلقة.

ولكننا فى نهاية القرن العشرين لدينا تيار عالمى يتمثل فى الأصولية الدينية أو فيما أسميته «ملاك الحقيقة المطلقة» الذين يطالبون بفرض سلطانهم على جميع مجالات الحياة الإنسانية. فإذا تحقق فرض سلطانهم ماذا يبقى من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان؟ لا شئ، لأن هذا الإعلان هو ثمرة إعلان الثورة الفرنسية لمبادئها الثلاثة: الحرية، والإخاء، والمساواة. ومبادئ هذه الثورة هى ثمرة التنوير، والتنوير ثمرة العلمانية، والعلمانية من حيث هى التفكير فى النسبى بما هو نسبى، وليس بما هو مطلق، هى التى تتسم بالإبداع، والإبداع هو أساس الحضارة، فالحضارة بدأت عندما ابتدع الإنسان التكنيك الزراعى لتغير الواقع من أجل مجاوزة «أزمة الطعام» التى نشأت فى عصر الصيد.

وإذا توقف الإبداع انتهت الحضارة.

الزمان والتكفير في الثقافة العربية

عنوان هذا البحث ينطوي على مصطلحات ثلاثة فى حاجة إلى تحديد وهى : الزمان والتكفير والثقافة .

ونسأل : ما الزمان ؟

ونجيب بأن تحديده من تحديد نوعه . ذلك أن ثمة زماناً لاهوتياً وزماناً إنسانياً . والذي يعنينا هنا هو الزمان الانسانى وهو على ضربين : زمان حى وزمان لاهوتى . والزمان الحى معاش جوائياً ولهذا فهو كيف وبالتالي فهو ذاتى ولا يقبل التجزئة . والزمان اللاهوتى مطروح برائياً ، ولهذا فهو كم . ومن هنا ارتبط هذا الزمان بالحركة . وقد تناول كل من أفلاطون وأرسطو هذا الارتباط بالتحليل . فالزمان ، عند أفلاطون ، لا يوجد إلا مع الحركة . ولهذا فالمثل ليس لها زمان لأن ليس فيها حركة ، إذ هى ثابتة . أما الزمان ، عند أرسطو ، فيبدو وكأنه حركة ، ولكنه ليس كذلك لأن الحركة خاصية المتحرك فى حين أن الزمان مشترك بين الحركات جميعاً . ثم إن الحركة قد تكون سريعة وقد تكون بطيئة ، أما الزمان فتراتب ليس له سرعة . على أن الزمان وإن لم يكن حركة فهو ، فى رأى أرسطو ، يقوم بالحركة . والحركة لا تقوم إلا بتحريك . إذن الزمان على علاقة بالمتحرك . بيد أن المتحرك قد لا يكون على وعى بأنه يتحرك ، ومن ثم لا يكون على وعى بالزمان . والانسان هو الكائن الوحيد من بين الكائنات الحية الذى يعى أنه يتحرك ، ومن ثم فهو الوحيد الذى يعى الزمان . إذن الزمان يستلزم الوعى به .^(١)

والسؤال اذن:

من أين يبدأ الوعي بالزمان ؟

إن تحديد البداية محكوم بترتيب آتات الزمان، والآتات ثلاثة، الماضى والحاضر والمستقبل. والرأى الشائع أن الأولوية للماضى بمعنى أننا نتحرك من الماضى إلى المستقبل. ومن ثم فالماضى هو السابق والمستقبل هو اللاحق. وحيث السابق واللاحق حيث مبدا العلية. ذلك أن هذا المبدأ يدور على تحديد العلاقة بين السابق واللاحق حيث السابق هو العلة واللاحق هو المفعول. وتأميلاً على ذلك يكون الماضى هو العلة والمستقبل هو المفعول. وفي تقديرى أن المسألة ليست على هذا المنوال. فالماضى، فى أصله، مستقبل، أى هو مستقبل فأت. ومعنى ذلك أن الماضى قد سلب من سمته الأساسية وهى أنه كان مستقبلاً وأنه لم يعد كذلك. ثم إن الفعل الانسانى ينطوى على التأثير، والتأثير ينطوى على التغيير، والتغيير ينطوى على وضع وسائل لتحقيق غاية، والغاية مطروحة فى المستقبل، ومن ثم فالفعل غائى. ولأنه مستقبلى فهو رمز على النفى من حيث أنه رافض لواقع قائم، ورمز على الايجاب من حيث هو محقق لواقع قادم، أى لواقع ممكن. ومعنى ذلك أن الواقع الممكن هو علة تغيير الواقع القائم، أى أن العلة مطروحة فى المستقبل، وليست مطروحة فى الماضى. ومن ثم فالعلة ذاتها فى مجال الامكان، أى أنها لن تتحقق وإنما هى فى الطريق إلى التحقق. وهكذا ننتهى إلى أن الأسبقية للمستقبل وما ينطوى عليه من واقع قادم. (٢)

هذا عن الزمان فماذا عن الثقافة ؟

إن الواقع القادم هو رؤية مستقبلية، أى ايديولوجيا. وإذا تحققت الايديولوجيا فى الواقع غيرت الواقع القائم، بمعنى أنها تحل محله فتصبح واقعاً قائماً، أى ثقافة. ثم تنزل الثقافة إلى الماضى فتصبح تراثاً. والتراث قد يتمطلق فيمتنع تغييره، ومن ثم يمتنع تكوين رؤية مستقبلية جديدة فينتفى المستقبل ولا يبقى سوى ماض من غير فاعلية. وقد لا يتمطلق فيمكن تغييره، وتغييره ممكن بابتداع رؤية مستقبلية جديدة، أى ايديولوجيا جديدة تتغذى فى تكوينها بتأويل التراث.

ولكن ما التأويل ؟

يعرفه ابن رشد بأنه «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية»^(٣). ثم يشدد على ضرورة التأويل فيقول «ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل». وبعد ذلك يحذر ابن رشد من اتهام المؤول بالكفر فيقول «لا يُقطع بكُفر من خرق الاجماع في التأويل»^(٤).

فاذا تساءلت بعد ذلك عما هو التكفير أمكن القول بأنه خرق الاجماع. والاجماع هنا المقصود به هو فكر السلف، ومن ثم فالتكفير هو خرق السلف. والسلف رمز على رؤية ماضوية، وخرق هذه الرؤية كُفر. والنتيجة امتناع تكوين رؤية مستقبلية جديدة تغذى ذاتها بتأويل التراث فيحذف الآن الرئيسى من الزمان وهو المستقبل.

وتأسيساً على تحديدنا للمصطلحات الثلاثة: الزمان والثقافة والتكفير يمكن إثارة السؤال التالي:

هل للثقافة العربية مستقبل؟

انتقى الجواب عن هذا السؤال بكتابين أحدهما للشيخ على عبد الرازق والآخر لطف حسين.

الكتاب الأول عنوانه «الاسلام وأصول الحكم» (١٩٢٥) وفيه ينحاز الشيخ على عبد الرازق إلى مذهب لوك القائل بأن مصدر سلطة الخليفة أو الملك بشرى وليس الهياً. وهذا الانحياز، في حقيقته، تأويل لنصوص دينية أجراها الشيخ على عبد الرازق.

والسؤال إذن:

ماذا حدث لتأويله؟

حدث بتر لتأويله عندما وُجهت إليه تهمة التكفير. وما يدل على هذا البتر أن الشيخ على عبد الرازق قال في مقدمة كتابه «إنى لأرجو - إن أراد الله لى مواصلة ذلك البحث - أن أتدارك ما أعرف في هذه الورقات من نقص». ومع ذلك فإنه لم يستطع مواصلة البحث لأنه أدين وأخرج من زمرة العلماء وطرد من وظيفته. أما لوك فلم يحدث له مثل ما حدث للشيخ على عبد الرازق بل ترك يؤلف في تحديد العلمانية التي كانت ملامحها قد بدأت مع

صدر كتاب كوبرنيكوس «عن دوران الأفلاك» عام (١٥٤٣). صحيح أن جليليو حوكم بسبب انحيازه إلى نظرية كوبرنيكوس إلا أن النظرية لم يحدث لها أى بتر بل إنها على الضد من ذلك أسهمت فى تطوير العلم تطويراً جذرياً فى أوروبا. ومن هذه الزاوية يمكن القول بأنه ليس ثمة تماثل بين العالم الإسلامى والعالم الأوروبى.

هذا عن الكتاب الأول فماذا عن الكتاب الثانى؟

يقول طه حسين فى كتابه بعنوان «فى الشعر الجاهلى» (١٩٢٦): «أريد أن اصطنع فى الأدب هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكرت للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هذا العصر الحديث، وهو ينص على عدم التسليم بأية فكرة إلا إذا كانت واضحة ومتميزة. وقد قيل عن هذه القاعدة إنها قاعدة ثورية لأنها نقلت أوروبا من العصر الوسيط حيث كانت السلطة الدينية متحكمة فى العقل البشرى، إلى العصر الحديث حيث بداية التحرر من هذه السلطة. وبسبب انحياز طه حسين إلى هذه القاعدة اتهم بالكفر.

وفى عام ١٩٣٦ أى بعد عشر سنوات من صدور كتاب طه حسين، أصدر محمد محمود شاكر كتاباً عن «المتنبى» يؤكد فيه كُفر طه حسين ولكن تحت شعار «التفريغ الثقافى» وهو شعار استخلصه من قضية القديم والجديد التى أثارها طه حسين. فقد طالب محمود شاكر بحذف هذه القضية لأنها تفضى إلى شئيين ظاهرين: ميل ظاهر إلى رفض القديم والاستهانة به. وميل سافر إلى الغلو فى شأن الجديد. ثم استطرد قائلاً: إنه إذا لم تحذف هذه القضية فالبدل هو التفريغ الثقافى.

وفى أواخر السبعينيات من هذا القرن بزغت الأصوليات الدينية فى البلدان العربية، وهى تتميز بانكار التأويل والالتزام بحرفية النص الدينى. وبعد ذلك أصبح من الميسور توجيه نهمة التكفير إلى المثقف العربى بل قتله.

وتأسيساً على ذلك كله يمكن القول بأنه إذا كان التكفير نفعياً للتأويل، وإذا كان نفعى التأويل يعنى نفعى التغذية الرؤية المستقبلية فإن الرؤية المستقبلية ذاتها لا يمكن تأسيسها، وبالتالي ينتفى المستقبل. وإذا انتفى المستقبل هل يحق لنا القول بأن الثقافة العربية بلا مستقبل؟

هذا هو السؤال، بل أعتقد أنه السؤال العملة.

جذور اغتيال فرج فوده (*)

عندما أبلغنى الناعى نبأ اغتيال فرج فوده دارت فى ذهنى عناوين المؤتمرات الدولية التى عقدتها فى القاهرة، فى بداية الثمانينيات أجزىء منها مؤتمر «الشباب والعنف والدين» (ابريل ١٩٨١)، و «التسامح الثقافى» (نوفمبر ١٩٨١) أى بعد مقتل السادات بشهر، و«جذور الدوجماتيقية» (أكتوبر ١٩٨٢) أى جذور توهم امتلاك الحقيقة المطلقة، و «الفلسفة ورجل الشارع» (نوفمبر ١٩٨٣).

وكانت التعليقات على هذه المؤتمرات، فى الصحافة المصرية والعربية، روتينية إلا مؤتمر «الفلسفة ورجل الشارع» فقد كرسّت جريدة الأهرام صفحتها الفكرية، لمدة شهرين، لنشر ما ورد إليها من تعليقات كانت فى غالبيتها تشكل نقداً حاداً تجاوز فى معظمه الحدود الأكاديمية. فقد قيل، على سبيل المثال لا الحصر إن العلاقة بين الفلسفة ورجل الشارع علاقة وهمية أسطورية، وإن اختيار رجل الشارع ليكون محل تجارب الفيلسوف المحنك يعنى وضع طبيعة ساذجة أو أرض بكر أمام مخالب فكر عويص، وإن هذا المؤتمر يعبر عن الزحف الثقافى الغريب فى منهجه، وأهدافه عن هذا البلد، وإن الفلسفة، فى هذا المؤتمر، قد دُبِحت ذبحاً، واختنقت بتراب الشارع.

ورحت أَسْأَلُ فيما بينى وبين نفسى عن دوافع هذا النقد المريب، فارتأيت أن الجواب عن هذا التساؤل وارد فى بحثى الذى ألقيته فى ذلك المؤتمر بعنوان: «حادثة بتر فى التاريخ» وأعنى بها حادثة إعدام سقراط بدعوى أنه يفسد عقول الشباب. أما السبب الحقيقى، فى رأيى، فمردود إلى محاولة سقراط إزالة القناع عن جذور الاوهام الهائمة فى عقل رجل

الشارع أثناء محاوراته معه في الأسواق. ومن هنا كانت خطورة سقراط، ولهذا حوكم، وصدر حكم بإعدامه. وإثر هذا الحكم هرب تلميذه أفلاطون من أثينا، وعندما عاد إليها أحجم عن التفلسف في الأسواق كما كان يفعل أستاذه سقراط، فأقام مبنى أطلق عليه اسم «الأكاديمية» تقوقع فيه، فانعزلت الفلسفة عن رجل الشارع.

وحادثة اغتيال فرج فوده تنطوي على شيء من هذا الذي كان يفعله سقراط. فقد أسس حزباً أسماه حزب المستقبل. وأغلب الظن أنه قد أسماه هكذا لمواجهة حزب الماضي الذي يرفض التنوير الذي يعلى من شأن العقل. وكان أثناء ذلك يجوب الشارع، ويتحدث إلى الجماهير، ويحاورهم، من أجل بثّ الامتثارة في عقولهم فكان أن صدر حكم سرى بإعدامه، وتم تنفيذه علانية.

من ابن رشد إلى نجيب محفوظ

إن محاولة قتل نجيب محفوظ لها تاريخ بدايته القرن الثاني عشر حيث كان يعيش ابن رشد.

ألف كتاباً بعنوان «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». فكرته المحورية التأويل، ويعرفه بأنه «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية».^(١) وهذا التعريف يذكره ابن رشد بمناسبة حديثه عن الشرع وما ينطوى عليه من باطن وظاهر، وعن ضرورة تأويل الظاهر إذا خالف برهان العقل. ويدلل على مشروعية هذه الضرورة للتأويل قائلاً: «وإذا كان الفقيه يفعل هذا من كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان».

والتأويل من شأنه أن يخرق الإجماع. وحيث التأويل مشروع فتكفير مَنْ يؤول ممتنع. ولهذا يقول ابن رشد «ومَنْ يخرق الإجماع لا يقطع بتكفيره» وهذه نتيجة ينتهي إليها ابن رشد من تعريفه للتأويل. ومع ذلك فلم يسلم ابن رشد من تكفير آرائه فأحرقت مؤلفاته. وهذا النوع من الحرق مرادف لقتل العقل.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين ألف نجيب محفوظ رواية «أولاد حارتنا» مارس فيها التأويل لمعتقدات الإنسان. نشرها سلسلة في «جريدة الأهرام» ولكن منع طبعها في كتاب.

وعندما فاز نجيب محفوظ بجائزة نوبل جاء في حيثيات الحكم أن «أولاد حارتنا» ظاهرة

استثنائية. ومع هذا الفوز مارالت «أولاد حارتنا» مصادرة. وللصادرة تعنى أن ثمة «محرمًا ثقافيًا» ينبغي عدم الاقتراب منه، أى ينبغي عدم تأويله. ومنع تأويله يلزم منه أن مَنْ يجرؤ على التأويل فهو كافر.

وفى القرن الثانى عشر ألف أبو حامد الغزالى كتاباً عنوانه «تهافت الفلاسفة» وضع فى نهايته سؤالاً مصحوباً بجواب. جاء على هذا النحو:

فان قال قائل: قد فصلتم القول بتكفيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم (يقصد الفلاسفة) أفتقطعون القول بتكفيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟! قلنا: تكفيرهم لا يد منه.^(٢)

ثم سكت أبو حامد الغزالى عن إبداء الرأى فى وجوب قتلهم.

وفى النصف الثانى من القرن العشرين وبعد انتهاء مسلسل «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ كفرة ثلاثة: الشيخ محمد الغزالى والشيخ عبد الحميد كشك والشيخ عمر عبد الرحمن، وتولى ثالثهم الجواب عن الشق الثانى من السؤال المطروح على أبى حامد الغزالى فقال:

قتله واجب

وقد كان إلا أنه أنقذ

وكان ذلك فى الخامسة والنصف من بعد ظهر يوم الجمعة الموافق ١٤ أكتوبر ١٩٩٤.

الفلسفة والعلم والدين

تاريخياً، ثمة توتر بين الفلسفة والعلم والدين بسبب تباين الرؤى الكونية. وقد بدأ هذا التوتر مع بزوغ الفلسفة اليونانية القديمة، فالطبيعويون الأوائل ارتأوا أن لاشئ مجاور للطبيعة، وبالتالي حذفوا ما هو مجاوز فأطلقوا عليهم لفظ «هيلوزويستين»، أى أولئك الذين يعتقدون أن المادة حية.

فعند طاليس الماء أصل الأشياء. فالأرض قرص مسطح عائم فوق الماء، والشمس والقمر والنجوم ما هى إلا بخار فى حالة من التوهج. ثم جاء إنكسمندريس واعترض على أن الماء أصل الأشياء وتسأل: لماذا لا تكون اليابسة أو الضباب أو النار ما دامت كلها تتحول الواحدة منها إلى الأخرى. فالأفضل أن نقول بأن هذه الأصول الأربعة ما هى الا أشكال لمادة مشتركة غير محددة وغير محسوسة أطلق عليها لفظ «ايبرون» apeiron وكانت لديه جذور نظرية التطور لدارون، إذ ظن أن الحيوانات الأولى خلقت فى الماء، وكانت محوطة عندئذ بنوع من القشور ووجدت هذه الحيوانات لها مسكناً جديداً على الأرض اليابسة فنزعت عنها أصدافها ولاءمت بين نفسها وبين الأحوال الجديدة. أما أنكسمانس فقال إن كل شئ هو ضباب إلا أنه يزداد صلابة وثقلاً كلما تزايد فى فراغ معين وذلك من ملاحظة تبخر السوائل وتكاثفها. ولهذا فإن فكرته المحورية هى التخلخل والتكاثف، فالضباب المخلخل هو النار، والضباب المتكاثف يصبح ماء ثم أرضاً يابسة. والتخلخل يكون مصحوباً بالحرارة والتكاثف بالبرودة.

ومن بعده جاء هرقليطس، ورأى في النار المبدأ الأول الذى منه تصدر الأشياء، ولكنها ليست النار التى ندرکہا بالحواس بل نار الہیة اثیرہ، وهى نسمة حية عاقلة أرلیة أبدیة تملأ العالم، یعترہا وهن فتصیر ناراً محسوسة، ویتکاثف بعض النار فیصیر بحراً، ویتکاثف بعض البحر فیصیر أرضاً، وترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة تتراکم سحبا فتلتهب وتتقدح منها البروق. أما أنبادوقلیس فالمبدأ الأول، عتده، أصول أربعة: الماء والهواء والنار والتراب، وهى على السواء لاتتكون ولا تفسد، ولكل كيفية خاصة: الماء للنار والبارد للهواء والرطب للماء واليابس للتراب.

وجاء انکساغوراس الذى تلقى العلم فى مدرسة أنکسمانس، وكان أكثر جسارة إذ أمس الفلسفة فاتهم بالإلحاد (٤٣٢ ق.م) لأنه قال بأن الشمس والكواكب من طیعة الأجسام الأرضية فانکر الاثینیون هذا القول لأنهم كانوا یعتقدون أن ماهو سماوی فهو الہی، وكان عقابه النفى إلى مدينة لامبساكوس وهى مدينة تقع على الشاطئ الجنوبی للدردنیل. وأعتقد أنه أول إنسان یلقب بـ«الكافر» فى تاریخ الحضارة الانسانية، وارتبط الکفر بالجسارة فى إعمال العقل واستناداً إلى هذه الرابطة اتهم بروتاغوراس بالکفر (٤١١ ق.م) لأنه قال بأن «الإنسان مقياس الأشياء» فأمر الذين اشتروا كتبه بجلبها إلى السوق لکی تحرق. وقد قيل إنه أقصى عن أثينا، ولكن قيل أيضا إنه حکم عليه بالموت ولكنه تمكن من الهرب.

وفى عام (٣٩٩ ق.م) وُجهت إلى سقراط ثلاثة اتهامات: إنکار الہة أثينا، والقول بأکله جدد، وافساد الشباب وذلك بتنفيرهم من الديانة الموروثة. وأبى سقراط أن يستعطف المحلفين فى المحكمة بل قال لهم إنه أراد تنوير مواطنيه وهدایتهم بتعاليمه ونصائحه، ولا یغنى من ذلك عَرَضاً من أعراض الدنيا. ومع ذلك حکم المحلفون علیه بالإعدام وذلك بتجسّر السّم. وقد كان. ومغزى هذا الإعدام أن الفلسفة عاجزة عن قبول المعتقدات الشعبية. وقد بدا هذا المعجز واضحاً فى فلسفة کل من أفلاطون وأرسطو. فأفلاطون رفض النسق اللاهوتی السائد وذلك من خلال نقده للشعراء من أمثال هوميروس وهزود بسبب ما یقصونه عن الآلهة من أخبار الخصومات وقبیح الأفعال، وعن أكاذیبهم، وتغیر أشكالهم أو تنکرهم. فأفلاطون یرى أن الله ليس ساحراً، ثم هو لا یکذب، والهدایا المعطاة من البشر

إلى الإله لا يمكن أن تغير رأيه أو تبعده عن أهدافه . إن الله بسيط غاماً وصادق فى أقواله وفى أفعاله .

وفى محاوردة تيتاتوس يقول أفلاطون «وإذا كانت الروح تريد أن تكون الهية فعليها التشبه بالله، والله هنا هو النظام المعقول والخير . ومع ذلك فإن أفلاطون يرى أن المعرفة الخاصة بالله لا تقال إلا لخاصة الخاصة . ومعنى ذلك أن المناخ الثقافى لم يكن يسمح بتطهير الديانة الشعبية من التصورات الحسية خشية اتهام صاحبها بالإلحاد .

أما أرسطو فقد حاول مساية الدين الشعبى فوق فى تناقض . فقد قال بأن هناك إلى جانب المحرك الأول الواحد عقولاً محركة أولية أبدية تحرك الأفلاك . فإذا كان عدد الأفلاك يتراوح بين ٤٧ ، ٥٠ فمن اللازم وجود ما يساويها من الآلهة . وأظن أن أرسطو قد انتهى إلى هذا القول حتى لا يكون مصيره مثل مصير سقراط .

وفى العصر الوسيط ازداد التوتر بين الفلسفة والدين مع بزوغ المسيحية والاسلام . وفى بداية العصر الوسيط وضع أوغسطين حدوداً للعقل حتى ينتفى التناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة اللاهوتية فارتأى أن الإيمان لا ينفر من العقل لأن الإيمان ليس له من وجود إلا فى العقل ، وبعد ذلك تكون مهمة العقل فهم العقائد الدينية بحيث نقول «آمن كى تتعقل» . وينطبق هذا القول على مضمون الإيمان كله بما فيه وجود الله . وهكذا يجمع أوغسطين بين العقل والإيمان فى وحدة على الرغم من تمايزهما . وكما فعل بالعقل والإيمان فعل بالمدينتين الأرضية والسماوية . فالأولى خاضعة للثانية على الرغم من تباينهما . ومع ذلك فإن الأمور لم تستقم على نحو ما ارتأى أوغسطين . فقد نشبت حروب عنيفة فى القرن العاشر عندما غزا النورمانديون فرنسا وخرّبوا الأديرة والمدارس . واستمر الاضطراب إلى منتصف القرن الحادى عشر .

وفى القرن الثالث عشر ظهر أرسطو كبديل لأوغسطين عندما صدرت ترجمات لأرسطو ولشراحه الاسلاميين . وحدث صراع حول نظريات أرسطو أدى الى صدور قرار من السلطة الكنسية فى عام ١٢١٠ بتحريم «كتب أرسطو وشروحها فى الفلسفة الطبيعية» . وعلى

الرغم من هذا التحريم فإن هذه الكتب حلت محل كتب أوغسطين فى فرنسا وإنجلترا والمانيا. ثم دأبت نظريات ابن رشد الملقب بـ«شارح أرسطو» وتأسست أرسطية رشدية بفضل سيجر دى برابان الذى كان يرى فى فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد المثل الأعلى للعقل الإنسانى حيث لم يعد مفهوم المعجزة من اختصاص الفلسفة لأن اختصاصها محصور فى الطبيعيات. وفى سنة ١١٢٧ أنكر أسقف باريس القضايا الرشدية فمضى سيجر دى برابان فى تعليمها فى كليته حتى أصدر الأسقف حظراً عليها فكف عن التعليم، ولكن رئيس محكمة التفتيش أعلنه بالمثل أمامه وحكم عليه بالسجن.

وفى مواجهة الأرسطية الرشدية أو بالأدق الرشدية اللاتينية ظهر فيلسوفان مسيحيان هما ألبرت الأكبر وتوما الأكوينى. ألف الأول رسالة «فى وحدة العقل رداً على ابن رشد» وذلك بإشارة من البابا عام ١٢٥٦. ولكنه لم يكن له تأثير واضح لأنه كان متأثراً بفلسفة أوغسطين فترولى الثانى مهمة الرد على الأرسطية الرشدية التى دأبت فى كلية الفنون بباريس، وعلى الأوغسطيين التى هيمنت على أساتذة اللاهوت المسيحى، فحرر رسالة «فى وحدة العقل رداً على الرشديين»، و«المجموعة اللاهوتية» المكونة من ثمانية وثلاثين مقالة يلحق فيها العقل بالإيمان والفلسفة باللاهوت والدولة بالكنيسة.

أما فى العالم الإسلامى فقد نشأ علم الكلام مدافعاً عن الإسلام فى مواجهة العقائد الأخرى، ورافضاً للفلسفة اليونانية. فقد دافعت المعتزلة عن التوحيد فاشتبكت مع كل الملل والنحل من حولها وعلى الأخص اليهودية والمسيحية. والجاحظ فى رسالته الوجيزة المسماة «المختار فى الرد على النصارى» يقول: إن الغرض منها كسر النصرانية بالحجة والبرهان «ودينهم - يرحمك الله - يضاهى الزندقة ويناسب فى بعض وجوه قول الدهرية وهم من أسباب كل حيرة وشبهة. الدليل على ذلك أننا لم نر أهل ملة قط أكثر زندقة من النصارى».

ولم تتجه المعتزلة إلى أرسطو لقوله بقدوم العالم لأن من شأن هذا القول أن يفضى إلى أن الله غير خالق. كما رفضت المنطق الأرسطى. وقد أورد ابن تيمية فى كتابه «نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان» النصوص المتعددة التى هاجمت فيها المعتزلة منطق

اليونان، ثم نقد منطق أرسطو كما نقد فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا وابن رشد بسبب تشييعهم لهذا المنطق. ونقد ابن تيمية يدور على فساد التعريف بالحد الذي يحصل بالذاتيات المشتركة والمميزة، أى بالجنس والفصل. وحيث أن هذا الحصول متعذر فالحصول على الحقيقة يصبح أمراً محالاً. أما وقد أمكن الوصول إلى الحقيقة فالاستثناء عن هذا التعريف يصبح أمراً مطلوباً ولازماً. ثم إن هذا التعريف يفرق بين الماهية ووجودها، وهذه التفرقة تعنى تصور الشئ قبل وجوده، وتعنى تصور الماهيات أموراً ثابتة فى الخارج مع أنها فى الذهن، وبالتالي فهى أولية. وقد أفضى هذا التصور الى افتراض الهيولى التى هى أساس القول بقديم العالم. وفى رأى ابن تيمية أن هذا الأساس فاسد لأنه شرك بالله. ومن ثم يواصل ابن تيمية اضطهاد الفلسفة وبين تهاافتها مثلما فعل الغزالي فى كتابه «تهافت الفلاسفة» وإن تباينا فى الوسيلة، ذلك أن الغزالي لم يرفض منطق أرسطو كما رفضه ابن تيمية إذ اتخذته وسيلة للتدليل على تهاافت فلاسفة المسلمين. ومع ذلك فإنه لم يقبل لفظ «المنطق» بل كان يؤثر عليه لفظ «مقياس العلم» أو «القسطاس المستقيم».

وقد اشتد التوتر بين علماء الكلام وفلسفة أرسطو فيما يختص بمبدأ العلية وسبب هذا التوتر مردود إلى أن هذا المبدأ، فى رأيهم، مناقض لعقيدة التوحيد حيث العلة الوحيدة هى الله، أو على حد قول ابن رشد عن المتكلمين إنهم «هربوا من القول بالأسباب لثلا يدخل عليهم القول بأن ها هنا أسباباً فاعلة»، ثم يستطرد قائلاً: «والعقل ليس هو أكثر من ادراكه الموجودات بأسبابها فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. هذا من جهة العقل أما من جهة الأشياء فإن من ينكر سببية المحسوسات بنفسه ينفى الأسباب الطبيعية ويرفع عن الأشياء صفاتها وذواتها. فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هى التى اقتضت الأفعال الخاصة بوجود موجود، وهى التى من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها». وهروب المتكلمين من القول بالأسباب هو الذى أفضى بهم الى تفرغ مبدأ العلية بما ينطوى عليه من علاقة ضرورية عقلية وإلى تصور هذه العلاقة على أنها تعاقب حادثين إحداهما بعد الأخرى فاصطالح على تسمية إحداهما علة والأخرى معلولة بدون وجود أية رابطة ضرورية بين الحادثين.

أما ابن رشد فقد حاول أن يزيل التوتر بين الفلسفة والدين، وذلك لأنه كان يعتبر أرسطو أسمى صورة تمثل فيها العقل الانساني حتى إنه كان يسميه الفيلسوف الإلهي، وكان يعتبر الشرع متنقاً مع منطق هذا الفيلسوف. يقول ابن رشد: «إذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي. ويبيّن أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحثّ عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى برهاني». ثم يستطرد قائلاً: «وإذا كانت هذه الشرائع حقاً وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له. وإذا كان هذا هكذا فان أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكّت عنه في الشرع أو نُطق به فان كان مما سكّت عنه فلا تعارض هناك. . وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فان كان موافقاً فلا قول هناك وإن كان مخالفاً طُلب هناك تأويله». ومعنى التأويل هو «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية». بيد أن ابن رشد يقصر التأويل على الراسخين في العلم ويحججه عن العامة، ويشترط عدم تكفير المؤول لأنه «لا يُقطع بكفر من يخرق الاجماع في التأويل». ومع ذلك اتهم بأنه مرق عن الدين ومن ثم يستوجب لعنة الضالين، وسماه الخليفة المنصور «معطلاً وملحداً» في المنشور الرسمي الذي كتبه كاتبه ابن عباس ونشره في الأندلس والمغرب للتحذير من فلسفة ن رشد. وكلمة المعطل والملحد معناها الكافر. وقد ورد هذا المعنى في القصائد التي نظمها شعراء الأندلس. ومن ثم أصدر الخليفة المنصور قراراً بنفى ابن رشد إلى قريته أليسانه وحرّق مؤلفاته.

ثم جاء ابن تيمية وقضى على استخدام مفهوم التأويل. يقول: «عدلت عن لفظ التأويل إلى لفظ التحريف لأن التحريف اسم جاء القرآن بذكره، ولهذا يقول ابن تيمية عن التأويل إنه «تحريف الكلم عن مواضعه كما ذمه الله تعالى في كتابه وهو ازالة اللفظ عما دلّ عليه من

المعنى». وهو يعنى بالتحريف تجريح السلف، أى تحريج الإجماع. ويعد هذا القول لم يكن فى الامكان التفلسف اسلامياً، إذ لا تفلسف من غير تأويل. والمفارقة هنا أن مفهوم التأويل على نحو ما هو وارد لدى ابن رشد انتقل إلى اوروبا مع انتقال ابن رشد إليها فلسفياً. فقد اتخذ لوثر من التأويل وسيلة لتحرير العقل حيث دعا إلى الفحص الحر للأجيل، أى إلى أعمال العقل فى النص الدينى من غير معونة من أية سلطة دينية.

وكما تحرر الإيمان من السلطة الدينية تحرر العلم أيضاً. ففى عام ١٥٤٣ أصدر كوبرنيكوس كتابه «دوران الأجرام السماوية» مع أنه كان قد فرغ من تأليفه عام ١٥٣٠ فلماذا التأخير. كانت السلطة الدينية تعتقد أن الأرض مركز الكون، وأنها ثابتة لا تتحرك، وكان هذا الاعتقاد مردود إلى أرسطو. فقد تصور أرسطو النظام الكونى على أساس أن الأرض هى أثقل العناصر الأربعة وموطنها القاع. وحيث أنها فى القاع فليس ثمة مبرر لتحركها حركة دورانية أو أية حركة أخرى، بينما النجوم والكواكب لم تستقر مكاناً، إذ هى دائماً فى حركات سنوية حول الأرض الساكنة. أما بطليموس فقد افترض أن لكل كوكب مداراً دائرياً يقال له «فلك الكوكب الدائر» ولم يكن الكوكب يتحرك فى هذا الفلك، بل على محيط دائرة أصغر يقال لها «فلك التدوير» مركزها يتحرك على الفلك الدائر، وبذلك تتركب حركة الكوكب الفعلية من حركتين دائريتين منظميتين، حركة الفلك الدائر وحركة الكوكب بالنسبة إليه. فكوكب المريخ مثلاً يدور فى محيط دائرة مركزها أ. وهذه النقطة تدور على محيط دائرة مركزها بعيد عن الأرض. ومدة الدورة فى كل من الدائرتين مختلفة بالنسبة لكل كوكب، فعطارد والزهرة مدة الدورة للنقطة المركزية أ حول الأرض هى سنة، أما بالنسبة للمريخ فمقدارها ٦٨٧ يوماً، وللمشتري ١٢ سنة. وخلاصة النظرية أن الأرض هى مركز الكون ثم يليها فلك القمر فعطارد فالزهرة فالشمس فالمريخ فالمشتري فزحل. وكل هذه الأفلاك تدور حول الأرض دوراناً منتظماً.

ثم صدر كتاب بعنوان «الجهل العلمى» لنقولا دى كوسا برهن فيه على أن الأرض لها حركة دورانية. ثم افترض فى مستوى خط الاستواء وجود قطبين تدور حولهما الأرض مرة

كل أربع وعشرين ساعة. الأمر الذى أثار الشك فى نظرية بطليموس، ومهد الطريق لكوبرنيكوس فى الاقدام على خطوة أكثر جرأة وهى أن الأرض لم تعد هى المركز ولم تعد ثابتة.

وأظن أن نظرية من هذا القبيل لابد وأن تحدث رد فعل مضاد عنيف. ولا أدل على ذلك من أن كوبرنيكوس قال فى مقدمته لكتابه «فى دوران الأجرام السماوية» والمهداة إلى البابا بولس الثالث «إذا وُجد أناس أخذوا على عاتقهم، رغم جهلهم بالرياضيات، أن يحكموا على هذه الآراء وفقاً لآية من الكتاب المقدس شوّهوا صفوها حتى يوافق هواهم فإننى لا أقيم وزناً بل احتقر حكمهم الأحمق.. وإننى لأرفع بحثى فى هذا الموضوع إلى قداستكم ثم إلى أعلام الرياضيين ليحكموا فيه»، ومع ذلك فعندما انحاز برونو إلى نظرية كوبرنيكوس اتهم بالهرطقة، وحكم عليه بالسجن ثم بالموت حرقاً. وعندما نشر جليليو كتاباً بعنوان «رسول من النجوم» (١٦٠٩) أعلن فيه انحيازه لنظرية كوبرنيكوس قام ديوان التفتيش بالتحقيق معه.

وكان ديكارت منشغلاً فى ذلك الوقت بتحرير كتاب بعنوان «المعالم» يؤيد فيه قول جليليو بدوران الأرض. وعندما علم بمحاكمة جليليو وادانته طوى الكتاب الذى لم تنشر منه إلا أجزاء بعد وفاته بسبع وعشرين سنة.

وفى القرن الثامن عشر ومع بزوغ عصر التنوير عادت مطاردة الفلاسفة واضطهادهم. فقد نشر ديدرو «خواطر فلسفية» فيها آراء معارضة للدين فحبس ستة أشهر. واشترك دالامير مع ديدرو فى اصدار موسوعة على غرار «موسوعة فى الفنون والعلوم» التى ظهرت فى المجلدات، وقدم دالامير للمجلد الأول بمقدمة فى أصول العلوم وعدم فائدة المذاهب الميتافيزيقية والدينية فكان هذا المجلد مثار جدل عنيف من قبل المتدينين فأثر دالامير الهدوء وترك شريكه ديدرو. وألف كاتنط كتاباً بعنوان «الدين فى حدود العقل وحده» يؤول فيه الدين تأويلاً رمزياً فلما صدر الكتاب بعث الملك برسالة الى كاتنط يعرب فيها عن عدم رضاه لتشويه المسيحية وينبهه إلى ضرورة الامتناع عن نشر مثل هذه الأضاليل. وفى الربع

الآخر من هذا القرن نشأت الأصوليات الدينية لمهاجمة التيار الذي يتقد الكتاب المقدس، وهو تيار يقرّ أن هذا الكتاب تسجيل لتطور ديني. وتقد النظريات العلمية وعلى الأخص نظرية دارون التي تنقد قصة الخلق كما وردت في سفر التكوين. ورفض أى تأويل للنص الديني، أى رفض إعمال العقل. وهذه هي السمات المشتركة بين الأصوليات مهما تكن سمتها الدينية يهودية أو مسيحية أو اسلامية أو بوذية أو كنقوشية أو أية ملة أخرى غير هذه الملل. وقد تبنت الاكاديمية الأمريكية للأدب والعلوم دراسة هذه الأصوليات بتحويل من مؤسسة جون وكاترين مكارثي تحت عنوان «المشروع الأصولي» ولمدة خمس سنوات ابتداء من عام ١٩٨٨. وقد صدرت عن هذا المشروع خمسة أجزاء تناولت كل الأصوليات في ضوء رؤاها الكونية، وفهما الخاص للعلم، وأحكامها التي تصنر على التطبيقات التكنولوجية، ورأيها في الأسرة وفي القانون والدستور، وفي مدى تأثيرها على الاقتصاد. وتشير إلى رفض الأصوليات للقسم الثانية بين الحياة الخاصة والحياة العامة، إذ هما لأبد أن يكونا موضع تحكم. هذا بالإضافة إلى ضرورة تطبيق الشريعة، أى القانون الالهي.

وخلاصة القول في هذه الأجزاء الخمسة أن بزوغ هذه الأصوليات ليس مجرد رد فعل ضد الرؤى الكونية الجديدة التي تهدد تراثها «المقدس» بل هي تهدف إلى تشكيل العالم استناداً إلى مقولات ثلاث: العنف والارهاب والثورة، وإلى السيطرة على التعليم والإعلام وتأسيس مدارس ومعاهد أصولية.

وتأسيساً على ذلك كله يمكن القول بأن ثمة توتراً بين الفلسفة والعلم من جهة، والدين من جهة أخرى، أو بالأدق علم العقيدة. وهذا التوتر مردود إلى أن علم العقيدة يزعم امتلاك الحقيقة المطلقة، ومن ثم فإن نقده يستلزم تكفير الناقد، ويلزم من ذلك أن مقولة التكفير كامن في علم العقيدة، وليس في الامكان إزالة هذا التوتر إلا بإزالة مقولة التكفير، وليس في الامكان إزالة مقولة التكفير إلا بإزالة علم العقيدة.

هوامش التكفير

● ملائكة الحقيقة المطلقة

(*) مجلة إبداع، القاهرة، يونيو، ١٩٩٢.

(١) مراد وهبه «اللعب في فلسفة برجسون»، الأجل المصيرية، القاهرة، ط٢، ١٩٧٨.

(2) Philip Hallie (ed), Sextus Empiricus, Selections from the Major Writings on Scepticism, Man, God, Hackett Publishing Co., Indiana, 1985, p. 36.

(٣) ابن رشد، «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، طبعة الجزائر، ص٣٤.

(٤) لفظ Fanatics مشتق من اللفظ اللاتيني Fanaticus وهذا اللفظ مشتق من اللفظ اللاتيني Fanum أى دار العبادة.

(٥) مراد وهبه «محاكمة العقل العربى في مؤتمر عربى»، مجلة المنار، عدد ٤٥، القاهرة، ص١٠٦.

(6) E. Burke, Reflections on the Revolution in France Pen Suin, 1969, pp. 119 - 120.

(٧) مراد وهبه «تريجان والأصولية»، فى مجلة المنار، القاهرة، عدد ٢٤، ٢٥، ص٢٦ - ٢٩.

● الزمان والتكفير فى الثقافة العربية

(١) مراد وهبه، فلسفة الإبداع، دار العالم الثالث، القاهرة، ١٩٩٦، ص٦٢.

(٢) مراد وهبه، مستقبل الأخلاق، الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٩٤، ص ١٢٨ - ١٢٩.

(٣) الغزالي، قانون التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٨.

(٤) ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الجزائر، ٣٤.

● جذور إغتيال فرج فوده

(*) مجلة إبداع، يوليو ١٩٩٢.

● من ابن رشد إلى نجيب محفوظ

(*) مجلة إبداع، القاهرة، نوفمبر ١٩٩٤.

(١) ابن رشد. فصل المقال، طبعة الجزائر، ص ٣٤.

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، دار المعارف ١٩٨٧، ص ٣٠٧.

● الفلسفة والعلم والدين

(*) محاضرة أقيمت فى مركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس، ٢٣/١٢/١٩٩٦.



منطق جدید

الابداع مدخل إلى التعليم (*)

ثمة علاقة عضوية بين المنعطفات التاريخية للحضارة الإنسانية ومنهج التفكير. مثال ذلك: مع نشأة الفلسفة عند اليونان أسس أرسطو علم المنطق. وهو علم قوانين الفكر بغض النظر عن موضوع الفكر. وعلى ذلك فهو علم يُتعلم قبل الخوض في أى علم آخر ليُعلم به أى القضايا يطلب البرهان عليها، وأى برهان يطلب لكل قضية. ومن هذه الزاوية فإن المنطق هو آلة العلوم (أورجانون). واستناداً إلى هذا العلم أسس اقليدس علم الهندسة في كتابه «المبادئ». وجاء تأسيس هذين العلمين من غير فكر أسطوري. فموضوع المنطق أفعال العقل الثلاثة: التصور، والحكم، والاستدلال. ولهذا جاءت كتبه المنطقية موزعة أولاً إلى ثلاثة أقسام: كتاب «المقولات» فى التصورات، وكتاب «العبارة» فى الأحكام، وكتاب «التحليلات الأولى» فى الاستدلال. ومن البحث فى الاستدلال ألف أرسطو ثلاثة كتب: «التحليلات الثانية» و «الجدل» و«الأغاليط». وهندسة اقليدس تستند إلى مقدمات البرهان على نحو ما هى واردة عند أرسطو، وهى ثلاثة أقسام: مقدمات أولية بالاطلاق وتسمى «علوماً متعارفة»، مثل مبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع والعلية، ومقدمات تسمى «أصول موضوعة» ليست أولية، ولكن المتعلم يسلم بها عن طيب خاطر. ومقدمات تسمى «مصادرات» يطلب إلى المتعلم التسليم بها فيسلم بها مع عناء فى نفسه.

وبفضل مبدأ عدم التناقض - وهو أساس منطق أرسطو - لم يجرؤ أحد على التفكير فى نقيض هندسة اقليدس، على الرغم من أن المصادرة الخامسة المعروفة بمصادرة التوازى تنطوى على تناقض لم يستطع علماء الرياضاة رفعه.

ومع نشأة الفلسفة الحديثة ظهر منهجان أحدهما من تأسيس سيكون، والآخر من تأسيس ديكرت. أصدر يكون كتاباً بعنوان «الأورغانون الجديد». العلاقات الصادقة لتأويل الطبيعة» (١٦٢٠) وهو منطق جديد يضع أصول الاستكشاف العلمى. القسم السلبى منه يدور على مصدر الأوهام الطبيعية فى العقل وهى أربع: «أوهام القبيلة» وهى ناشئة من طبيعة الانسان حيث العقل مرآة كاذبة لأنه يشوه طبيعة الأشياء وذلك بالخلط بين طبيعته وطبيعتها. و«أوهام الكهف»، وتعنى أن لكل فرد كهفاً يشوه نور الطبيعة بسبب التربية، ويسبب سلطة أولئك الذين يزهو الفرد بهم. و«أوهام السوق» وهى ناشئة من سوء اختيار الألفاظ الذى يفضى إلى مناقشات بيزنطية. و«أوهام المسرح» تسرب إلى عقول البشر من قبل معتقدات الفلاسفة. هذا عن القسم السلبى من المنطق الجديد. أما عن القسم الإيجابى منه فهو المنهج الاستقرائى الذى ينشد التحكم فى الطبيعة واستخدامها فى منافعتنا.

أما ديكرت فقد أصدر كتاباً بعنوان «مقال فى المنهج لاجادة قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم يليه البصريات والآثار العلوية والهندسة، وهى التطبيقات لهذا المنهج» (١٦٣٧). ولهذا المنهج أربع قواعد أهمها القاعدة الأولى «ألا أسلم بشئ إلا أن أعلم أنه حق»، وقد قيل عن هذه القاعدة إنها قاعدة ثورية لأنها عبارة عن إعلان حرية الفكر، وإسقاط كل سلطة.

وفى القرن العشرين يشيع مصطلح جديد هو «التفكير الجديد» أو «نهج جديد فى التفكير» فى مجال الحياة السياسية. والسؤال إذن: ما هو هذا المنهج الجديد، أو بالأدق هذا المنطق الجديد؟ ومن أجل تحديد هذا المنطق ينبغى النظر فى مبررات صياغة هذا المصطلح الجديد. وتحديد هذه المبررات من تحديد روح العصر، وتحديد روح العصر من تحديد مظاهر العصر. والمظاهر متعددة يأتى فى مقدمتها تيار علمى ينشد إلغاء الحدود بين العلوم. وقد تبنى هذا الإلغاء، فى الثلاثينات من هذا القرن فى كمبردج ماساشوستس، فريق من العلماء كان يجتمع مرة كل شهر، برياسة العالم الفزيائى المكسيكى آرثورو روزنبلوث Arturo Rosenbluth، ثم انضم إليه عالم الرياضة الأمريكى نوربرت وينر Norbert Wiener الملقب بأبى السيبرنطيقا، وقد جد كل من روزنبلوث ووينر أن الآلات تعمل على نحو ما

يعمل الجهاز العصبي، وأن نظرية الاتصالات عند علماء الرياضة تسهم في دراسة دماغ الإنسان. وبذلك تتداخل العلوم البيولوجية والرياضية فتنشأ عن ذلك علوم جديدة تسمى «علومًا بينية». وقد كان، فأصدر وينر كتاباً يصف فيه علماً جديداً بعنوان «السيرنطيقا»: التحكم والاتصال في الحيوان والآلة» (١٩٤٨). ولفظ سيرنطيقا مشتق من اللفظ اليوناني Kubernetes ويعني ريان السفينة ولفظ «الحاكم» Governor مشتق من نفس الجذر اليوناني. وقد سلك وينر هذا المصطلح لسببين: السبب الأول مردود إلى بحث للعالم الفزيائي جيمس كلارك ماكسويل (١٨٣١ - ١٨٧٩) بعنوان نظرية «الحكام» يتناول التنظيم الذاتي أو ميكانيزم التحكم Feedback mechanism. وكان جيمس وات - مخترع الآلة البخارية (١٧٣٦ - ١٨١٩) - قد أطلق لفظ «الحكام» على ميكانيزمات التحكم. والسبب الثاني مردود إلى أن ميكانيزم قيادة السفينة هو أفضل ميكانيزمات التحكم. ويفضل السيرنطيقا تمت صناعة الكمبيوتر.

وفي عام ١٩٨٢ ظهر على غلاف مجلة Time عنوان مثير «إنسان عام ١٩٨٢». ولم يكن إنساناً بل آلة تسمى «الكمبيوتر» تنبئ بثورة هي ثورة الكمبيوتر تدور على صناعة «عقل صناعي» يدلل ويبرهن. ويفضل هذا العقل تميز بين المعلومات والمعرفة، من حيث أن المعرفة هي معلومات قد صيغت وألفت وتغيرت وأحدثت تأثيراً في الواقع. ومن هذه الزاوية المعرفة قوة. وهي عبارة سبق أن قالها بيبكون، ولكنها لم تتجسد إلا في ثورة الكمبيوتر. وبذلك تصبح المعرفة قوة إنتاجية تحدث تغييراً في مفهوم قوى الإنتاج التي أشار إليها آدم سميث في كتابه «ثروة الأمم». فقوى الإنتاج عنده ثلاث: الأرض، والعمل، ورأس المال. وفي تقديرى أن العمل في ضوء مقولة المعرفة قوة، هو العمل العقلي، وبالتالي فعمال المستقبل هم عمال عقليون أو معرفيون. ومن ثم يمكن القول بأن «المعرفة تحكم» وهي عبارة وضعها دانييل بل على غلاف كتابه بعنوان «بزوغ مجتمع ما بعد الصناعي».

خلاصة القول أن العلوم البينية، وثورة الكمبيوتر، وقوة المعرفة، ظواهر جديدة تنطوي على منطق جديد يمكن تسميته «منطق الإبداع». وقد يبدو أن ثمة تناقضاً في الحدود بين

المنطق والإبداع، بدعوى أن المنطق ينص على القواعد، والإبداع ينص على الخروج على القواعد. بيد أن هذا التناقض يزول بزال الوهم الدائر على أن الإبداع ظاهرة نادرة مرتبطة بالعبقرية والعبقرية سر غامض، أو أن الإبداع قد يفضى إلى العصاب على نحو ما يذهب فرويد. يقول فرويد: «ثمة أربعة مظاهر تميز بها الشخصية الفذة للدستيفسكى: وهى أنه فنان مبدع، وعصابى، وأخلاقي، وخاطيء»، أو أن ثمة علاقة عضوية بين الإبداع والجنون، وعلى الأخص مرض الشيزوفرينيا «الفصام». وفى تقديرى أن هذه الأوهام هى صدى لماض بعيد. فقد أرجع العلماء جميع ألوان السلوك الشاذ وسائر المظاهر العقلية الغريبة إلى تأثير قوى خفية تفوق القوى الطبيعية، فلم يميزوا بين الحكيم والمجنون. فلفظ «مانيا mania» فى اللغة اليونانية القديمة يشير إلى حماس المبدع، وهياج المجنون. ومع ذلك فشمة فارق جوهرى بين المبدع والمجنون، أو بالأدق بين الإبداع السوى والإبداع المرضى، وهو أن الفعل المبدع السوى يفضى بالضرورة إلى التأثير فى الواقع. أما المبدع المريض فهو عاجز عن الفعل المؤثر. هذا بالإضافة إلى أنه من غير إبداع ما كان للإنسان إلا أن يظل يقتات الكلال، والأسماك النيئة، ويهيم على وجه المعمورة مثل القروء. ولكنه ليس كذلك. إنه حاصل على قدرة مجاوزة البيئة من أجل تغييرها. وهذه المجاوزة ليست ممكنة من غير قدرة العقل الإنسانى على تكوين علاقات جديدة تتجاوز العلاقات القائمة، وتحدث تغييراً فى البيئة. وهكذا استطاع الإنسان أن يتجاوز «أزمة الطعام» التى واجهته فى عصر الصيد، وذلك بإبداع التكنيك الزراعى من أجل تكييف البيئة طبقاً لحاجاته بدلاً من أن يتكيف هو مع البيئة كما كان الحال فى عصر الصيد. ومن هنا يمكن القول بأن الإبداع هو التدخل إلى الحضارة. وقد آن الأوان لكى يكون الإبداع هو التدخل إلى التعليم.

والسؤال الآن:

ما العمل لكى يكون الإبداع هو التدخل إلى التعليم؟

علينا أولاً التفرقة بين الإبداع كمهارة تعليمية موضوعة فى نهاية سلم المهارات، وبين الإبداع كمحور للمهارات، والالتحياز إلى أى من الطرفين يستلزم تعريف الإبداع. إن

الإبداع هو قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع، وهذه العلاقات الجديدة ليس فى الإمكان تكوينها من غير عقل ناقد لعلاقات قائمة، أى أنه من غير البحث عن الجديد ليس ثمة مبرر للتقيد. ونقد العلاقات القائمة لا يتم إلا فى إطار الثقافة التى أفرزت هذه العلاقات، ومن هنا يمكن القول بأنه ليس ثمة انفصال بين العلم والثقافة، ولكن ثمة تناقض بين العلم من حيث هو إبداع، والثقافة من حيث هى معشوق للإبداع لأنها تمثل واقعاً مستقراً، وهى من أجل ذلك تنطوى بالضرورة على محرمات ثقافية يتمتع معها تطورها. وتاريخ العلم شاهد على ما نقول. مثال ذلك جليليو. ففى المقدمة التى كتبها أينشتاين لكتاب جليليو بعنوان «حوار بين نسقين كونيين رئيسيين» يكشف لنا فيها عن العلاقة المتوترة بين الإبداع والثقافة. يقول عن هذا الكتاب إنه منجم للمعلومات لكل من يهيمه التاريخ الثقافى للعالم الغربى، وتأثيره على التطور الاقتصادى والسياسى. إننا أمام إنسان له إرادة قوية وذكاء وجسارة، ومثل للتفكير العقلانى فى مواجهة أولئك الذين يحافظون على سلطانهم ويدافعون عنه معتمدين فى ذلك على جهل الشعب، وصلابة المعلمين الذين يرتدون عباءة الكهنوت. وهو قادر، بفضل ما أوتى من موهبة أدبية خارقة، على مخاطبة مثقفى عصره بلغة واضحة وقوية للتغلب على التفكير الأسطورى الدائر على مركزية الإنسان لدى معاصريه، وللعودة بهم إلى ممارسة الأسلوب الموضوعى الذى يعتمد على مبدأ العلية، هذا الأسلوب الذى فقدته البشرية مع انهيار الثقافة اليونانية. وأغلب الظن أن الشلل الذى أصاب العقل، فى القرن السابع عشر، بسبب التراث المتحجر للعصر الوسيط، قد انتهى بحيث لم تعد فيه القيود الملتفة حول التراث العقلى قادرة على الصمود، قد سواء كان جليليو أو لم يكن.

وبين مما تقدم أن ثمة توتراً حاداً بين الإبداع العلمى والثقافة القائمة أو بين هذا الإبداع والدوجما المستندة إلى السلطة. وفى زمن جليليو كان التشكك فى صدق الآراء التى ليس لها مند سوى السلطة كفىل يعدم صاحبها. ولهذا فالمسألة الهامة هى فى كيفية تعامل المبدع مع أصحاب الدوجما. وفى كتاب «الحوار» يحاول جليليو تجنب الصدام مع الآراء موضوع الخلاف، والتى تسمح بتدخل محاكم التفتيش، وذلك بأن يبدو، ظاهرياً، أنه مع

النظرية المعتمدة مع أنه، في الحقيقة، ليس موافقاً على هذه النظرية. ومع ذلك فإن محكمة التفتيش لم تسترح إلى هذه المراوغة وقدمته للمحاكمة. هذا مثال يبين ضرورة الكشف عن البعد الثقافي للإبداع العلمي حتى يعي الطالب العلاقة بين الإبداع وتغيير الثقافة. ومن هذه الزاوية يمكن القول بأنه إذا كان الإبداع هو المغير للثقافة، فهو بالضرورة المحور الذي تدور عليه مهارات التفكير. ومن ثم فهذه المهارات لن تكون مطروحة على النحو الذي نراه في أدبيات علم النفس والتربية. واجتزئ من هذه المهارات ثلاث لأدلل على ما أقول، وهي: «حل المشكلة» و«تكوين العلاقات» و«التفكير الناقد».

ولنبداً بمهارة «حل المشكلة». والمطلع على أدبيات هذه المهارة يلحظ أن ثمة انفصلاً بينها وبين التفكير الإبداعي. فعلم النفس المعرفي لا ينشغل بشكل صريح وواضح بتناول التفكير الإبداعي من حيث هو كذلك. وعلم النفس التجريبي تخلو أبحاثه من قضية التفكير الإبداعي. وأغلب الظن أن هذا الخلو مردود إلى الربط بين العبقريّة والإبداع. وهذا الربط وارد ابتداء من أفلاطون حتى جيلفورد. فهؤلاء جميعاً يسلّمون بأن التفكير الإبداعي من شأن الأفضاء، بل لقد ذهب البعض إلى فحص أدمغة العباقرة من أمثال اينشتين لتحديد منطقة الإبداع في الدماغ.

ومع ذلك فانا أثير السؤال الآتي:

هل في الإمكان القول بأن «حل المشكلة» هو في صميم العملية الإبداعية؟

إن مهارة حل المشكلة تعني أن ثمة مشكلة، وثمة حلاً. ولكن هنا ثمة سؤال لا بد أن يثار: هل أية مشكلة لها حل؟ قد تكون المشكلة رافعة، ومن ثم يصبح البحث عن حل من غير وعى بهذا الزيف هو بحث عن وهم. والكشف عن زيف المشكلة هو في حد ذاته إبداع، وإبداع الوضعية المنطقية يكمن في الكشف عن زيف المشكلات الميتافيزيقية.

وثمة سؤال آخر لا بد أن يثار:

هل الحل يكمن في المشكلة؟ للجواب عن هذا السؤال نثير مسألة إبداع الهندسات اللا إقليدية. فقد تم هذا الإبداع بفضل عدم القدرة على حل المشكلة الخاصة بهندسة إقليدس،

والخاصة بالمصادرة الخامسة التي تنطوي على تناقض، والتي لم يستطع العلماء حلها، فابتدعوا هندسات أخرى تسمى بالهندسات اللاإقليدية، وفيها بدائل لمصادرة التوازي عند إقليدس. وفي هذه الحالة يكون من الأفضل القول «حل الإشكالية» بدلا من «حل المشكلة» لأن لفظ «الإشكالية» تعني أن القضية قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة. وهي لهذا تبدو كما لو كانت قضية متناقضة. هذا التناقض هو المدخل إلى الإبداع. ومن أجل التوضيح نأتي بمثال من فكر داروين. فأتثناء رحلة «البيجل» في الفترة من ١٨٣١ إلى ١٨٣٦ سجل داروين آلافا من الصفحات كمذكرات علمية. وقد خلت هذه المذكرات تقريبا من الإشارة إلى مفهوم التطور، إذ كان منشغلا بمسائل جيولوجية، وكان مقتنعا بأن ثمة نظاما طبيعيا ثابتا ومتسقاً، الكائنات العضوية فيه متكيفة مع بعضها البعض من جهة، ومتكيفة كلها مع البيئة الطبيعية من جهة أخرى، ولكنه عندما قبل النظريات الجيولوجية الدائرة على نظام متغير في العالم الطبيعي ارتأى أن ثمة تناقضاً على النحو الآتي:

كل نوع من الأنواع الحية يتكيف مع بيئته، ولكن البيئة متغيرة على الدوام ومع ذلك فالأنواع ثابتة. فبدأ في يوليو ١٩٣٧، أي بعد عشرة أشهر من عودته إلى إنجلترا، بكتابة مذكرات عن «تغير الأنواع». وفي سبتمبر ١٨٣٨ تكونت لديه فكرة واضحة عن دور الانتخاب الطبيعي في عملية التطور. وقد أسهمت في توضيح هذه الفكرة قراءته لكتاب مالثوس عن «السكان». ولكنه في يوليو ١٨٣٨ كان قد انشغل بقضايا سيكولوجية تتعلق بتطور الإنسان والعقل، والانفعالات، والسلوك. ومن ثم بزغت في ذهنه علاقة بين علم النفس والتطور. وكل ذلك حدث قبل تأليف كتاب «أصل الأنواع». وقبل سبتمبر ١٩٣٨ قرأ نظرية مالثوس فأفضت به إلى اكتشاف أهمية الانتخاب الطبيعي. وبعد ذلك لم يبق أمامه سوى تأسيس النسق العلمي الذي يضم كل هذه الشذرات، ولم يكن هذا التأسيس بالأمر الهين؛ فقد استغرق سنوات عديدة.

ويبين مما تقدم أن تداخل العلوم يقضي إلى تكوين علاقات جديد تفضي بدورها إلى تأسيس نسق جديد. بيد أن هذا التكوين لا ينشأ إلا استنادا إلى الكشف عن «تناقض ما»

وهذا التناقض يستند إلى تفكير ناقد مهياً لعدم التسليم بما هو قائم، ومن ثم لمجاوزته. ومن هنا يمكن القول بأن التفكير الناقد هو فى صميم التفكير المبدع.

وهكذا يبين مما تقدم أن النظر إلى الإبداع كمحور للعملية التعليمية من شأنه أن يغير من مهارات التفكير التقليدية، بل من شأنه أن يغير من أسلوب التدريس وأسلوب تأليف الكتاب والتقويم. أما الاكتفاء بوضع الإبداع فى نهاية سلم المهارات فيعنى أنه مماثل للزائدة الدودية التى ليس لها علاقة جوهرية مع باقى الجسم.

الإبداع والجنون (*)

فى لقاء مع العالم النفسى هانس أيزنك، فى ١٤ أغسطس ١٩٨٩ فى معهد الأمراض العقلية الكائن فى إحدى ضواحي لندن بترتيب من المجلس البريطانى بالقاهرة، دار حوار على مشروع «الإبداع والتعليم العام» كنت قد تقدمت به إلى وزير التعليم الأسبق دكتور أحمد فتحى سرور فى ١٩٨٨/١١/٧ فوافق عليه فى ١٩٨٨/١١/١٣. والمشروع، فى جملته، يدور على كيفية تدريب الطلاب على تذوق العملية الإبداعية، فى مجال التعليم، وعلى ممارستها بهدف تخريج جيل من المبدعين يكون مؤهلاً للمساهمة فى تطوير المجتمع المصرى على التخصيص، والمجتمع العالمى على الإطلاق. وعند هذه العبارة قاطعنى أيزنك قائلاً: إن أرفض هذا المشروع برمته لأسباب ثلاثة:

السبب الأول أن تكوين مواطنين مبدعين من شأنه أن يحيل المجتمع إلى فوضى.

والسبب الثانى أن الإبداع على علاقة حميمة مع الجنون.

والسبب الثالث - وكان بمناسبة احتسائنا القهوة - أننا فى حاجة إلى الأغنياء لإعداد القهوة.

وأنا بدورى رفضت هذه القسمة الثنائية للبشر بين أغنياء وأذكياء لأسباب ثلاثة.

السبب الأول مردود إلى جهل العلماء بطبيعة الذكاء، إذ هم يتحدثون عن مظاهر الذكاء وليس عن الذكاء بذاته، الأمر الذى يفضى إلى التشكك فى مفهوم الذكاء.

والسبب الثانى أن تعريفات الذكاء، أيا كانت، يمكن أن تكون تعريفات للعقل. فمثلاً

يعرف العالم الفرنسى الفريد بينيه الذكاء بأنه القدرة على التكيف من أجل تحقيق الغاية المطلوبة، أو بأنه ملكة النقد الذاتى. ويعرف العالم الأمريكى لويس ترمان الذكاء بأنه القدرة على التفكير المجرد. بيد أن هذه التعريفات، سواء لبينيه أو لترمان، يمكن أن تكون تعريفات للعقل. ولهذا ثمة سؤال لا بد أن يثار : لماذا هذه القسمة الثنائية بين العقل والذكاء؟ فإذا لم يكن لها مبرر فالاكثفاء بلفظ «العقل» هو المنطقي والمعقول.

وكان رد فعل أيزنك حاسماً إذ قال: إن الذكاء حقيقة علمية، وهو مرتبط بالتذكر، والتعليم تذكر. ولهذا كلما كان الذكاء مرتفعاً كان التذكر كذلك.

وفى نهاية الحوار وعدنى أيزنك بإرسال بحث له عن هذه المسألة نشره فى مايو ١٩٨٣ فى مجلة Roeper Review وعنوانه: (جلور الإبداع). قدرة معرفية أم سمة شخصية) وصياغة العنوان توحى بأن ثمة رأيين:

رأى يذهب إلى أن الإبداع خاصية معرفية، أى أنه جزء من الذكاء. وتأسيساً على ذلك فإن اختبارات الذكاء مقسمة إلى اختبارات للتفكير الاتفاقي وأخرى للتفكير الافتراقى. والتفكير الاتفاقي يعنى أن ثمة إجابة واحدة هى الصادقة، وهو لهذا يعتمد على قوة الذاكرة. أما التفكير الافتراقى فيعنى أن ثمة إجابات متعددة وصادقة للسؤال الواحد. والمفارقة فى أمر العلاقة بين التفكير الاتفاقي والتفكير الافتراقى أن ارتفاع نسبة الذكاء ملازم للتفكير الاتفاقي، وانخفاض هذه النسبة ملازم للتفكير الافتراقى. واعتقد أن هذه المفارقة غير مشروعة لأن معناها أن شدة الذكاء عقبه أمام الإبداع. وإذا كان ما يترتب على غير المشروع هو بالتالى غير مشروع، فالذكاء إذن مفهوم غير مشروع، أى غير علمى، أى وهم.

وعندئذ يبقى الإبداع سمة الإنسان أياً كان، وفى أى مجال. ومن هنا يمكن تعريف الإنسان بأنه حيوان مبدع. وهذا التعريف للإنسان هو الذى دفعنى إلى صك مصطلح Mass Creativity. أى الإبداع الجماهيرى، وهو مصطلح يضاف إلى مصطلحات أخرى نشأت بفضل الثورة العلمية والتكنولوجية مثل: مجتمع جماهيرى وثقافة جماهيرية وإنتاج جماهيرى وإنسان جماهيرى (رجل الشارع).

أما الرأي الآخر، وهو الذى ينحاز إليه أيزنك فيذهب إلى أن الإبداع ليس من مكونات الذكاء، وإنما هو من سمات الشخصية. ومعنى ذلك أن الإبداع ليس سمة معرفية. وكل ما قام به أيزنك هو البحث عن السند التجريبي الذى يرجع الفضل فى الكشف عنه إلى علماء النفس البريطانيين. وهذا السند التجريبي مردود، فى أصله، إلى الفرضية القائلة بأن ثمة علاقة عضوية بين العبقرية والجنون، وعلى الأخص مرض الشيزوفرنيا (الفصام). وثمة أبحاث عن الوراثة دلت، فى رأيه، على وجود مثل هذه العلاقة. فقد اكتشف «كارلسون» (١٩٦٨ - ١٩٧٠) و «چارفك وشادوك» (١٩٧٣) أن من بين أقارب المصابين بالشيزوفرنيا أفراداً مبدعين. ويرى «أيزنك» أن مثل هذه النتائج تدعم الرأي القائل بوجود علاقة بين خصائص الشخصية والأنماط السلوكية. وهذا بدوره يدعم الرأي القائل بأن الإبداع نتاج بعض خصائص الشخصية وليس نتاج متغيرات معرفية.

وفى هذا الإطار نشر «أيزنك» كتاباً بعنوان: «استبيان أيزنك للشخصية» (١٩٧٥) استند فيه إلى الفرضية القائلة بأن ثمة تواصلاً من السوء إلى الذهان، وأن ثمة علاقة بين الإبداع والجنون.

وفى تقديرى أن هذه الفرضية هى صدى لماض بعيد، فقد أرجع القدماء جميع ألوان السلوك الشاذ وسائر المظاهر العقلية الغريبة إلى تأثير قوى خفية تفوق القوى الطبيعية. فلم يميزوا بين الحكيم والمجنون. فلفظ مانيا Mania فى اللغة اليونانية القديمة يشير إلى حماسة المبدع وهياج المجنون. يقول أرسطو فى كتاب (المشكلات)، ج ٣ : (كثيراً ما كان مشاهير الرجال فى الشعر والفنون مصابين بالجنون أو بالمرض السوداوى، نافرين من مصاحبة الآخرين غير واثقين بهم. وقد شوهدت مثل هذه الصفات لدى سقراط وأفلاطون وغيرهم وعلى الأخص الشعراء). . وما دعا أرسطو إلى هذا القول نظرته إلى وظيفة الدماغ، فكان يعتقد أن عضو الفكر هو القلب لا الدماغ، وأن الدماغ لا يعدو أن يكون عنده وظيفة تبريد الحرارة الصادرة من القلب. وعندما يقصّر الدماغ عن تادية هذه الوظيفة يحدث الاحتقان وما يتبعه من هيجان وهذيان. وقد ظلت هذه النظرية الأرسطية تتردد أصدائها فى

العصر الوسيط حتى العصر الحديث. ففي عام ١٨٥٩ نشر «مورو دى تور» كتاباً بعنوان : «علم النفس المرضى وعلاقته بالفلسفة والتاريخ»، جاء فيه أن ما ذهب إليه أرسطو حقيقة واقعية. فالعقريّة ذات منشأ مرض عصبي. يقول: «إن العوامل العضوية الأكثر ملاءمة لنمو الملكات العقلية هي بعينها التي تولد الهذيان. وقد يؤدي التكتل غير العادي للقوى الحيوية في عضو ما إلى نتيجتين متساويتين من حيث احتمال حدوثهما : زيادة الطاقة في وظائف هذا العضو، وكذلك احتمال أكبر لإصابة هذه الوظائف بالاختلال والانحراف. ثم يستطرد قائلاً: «العقريّة، أعلى وأسمى ما يعبر عن النشاط العقلي، ليست إلا مرضاً عصبياً». وكذلك الطبيب الإيطالي «لومبروزو» في كتابه «الإنسان العقري» يقرر أن : «الصراع لا تقتصر مظاهره على التوبات التشنجية بل كثيراً ما تتخذ هذه المظاهر شكل المعادلات النفسية كالإبداع العقري». وإمعاناً في تدعيم نظريته أثبت وجود العبقريّة لدى نزلاء مستشفى الأمراض العقلية ونشر لهم بعض القصائد وبعض الصور.

بيد أن هذا الرأي في حاجة إلى مراجعة علمية وفلسفية. أما المراجعة العلمية فنستند فيها إلى التفرقة الجوهرية بين نوعين من الإبداع: الإبداع المرضى والإبداع السوي. ومعيّار التفرقة بين النوعين مردود إلى التأثير في الواقع أي تغييره. فالإبداع السوي، في جوهره، ليس مجرد تكوين علاقات جديدة، وإنما تكوينها بحيث تحدث تأثيراً في الواقع وذلك بتغييره. أما الإبداع المرضى فعاجز عن التغيير أو التأثير. وأما قد انشغلت بقضية الهذيان الديني وكنت مزعمًا أن تكون هذه القضية موضوعاً لنيل درجة الماجستير في علم النفس المرضى فأعفيت سنوات عدة في القراءة والاتصال بأصحاب الهذيان الديني. وكان في مقدمة هؤلاء نزيل بمستشفى الأمراض العقلية بالعبامية مصاب بـ «البارانويا» أي «جنون العظمة»؛ فكان يعتقد أنه إله الكون مدلاً على ذلك بإبداع علمي وفلسفي، ولكنه كان عاجزاً عن الفعل الإرادي الكامن في الإبداع السوي لكي يباشر مهمته الإلهية؛ فهو حيس المستشفى، والوهيته الزائفة عاجزة عن إحداث التغيير المطلوب.

أما المراجعة الفلسفية فنستند فيها إلى العلاقة العضوية بين الإبداع ونشأة الحضارة

الإنسانية. فمن المعروف، أنثروبولوجياً، أن الحضارة نشأت بفعل إبداع الإنسان للتكنيك الزراعى الذى كان من شأنه تغيير البيئة، أى تحويلها من بيئة لم تكن زراعية إلى بيئة زراعية تدر كمية من الطعام تفيض عن حاجة الإنسان فيخزن الفائض. وسبب إبداع هذا التكنيك مردود إلى حدوث أزمة طعام، فى عصر الصيد، بسبب اكتفاء الانسان بالخضوع للبيئة. راجع الإنسان مسألة خضوعه للبيئة من أجل مجاوزة أزمة الطعام، فغير علاقته بالبيئة، فأصبحت راسية بعد أن كانت أفقية، أى تكيف البيئة لتلبية حاجاته المتنامية. وهذا التكيف لا يتحقق إلا بالإبداع. ومن هنا جاء تعريفى للإنسان بأنه حيوان مبدع. ومعنى هذا التعريف أن تعطل الإبداع ينطوى على تشويه للإنسانية الإنسان. وقد تعطل الإبداع بفعل المحرمات الثقافية وما لازمها من مؤسسات اجتماعية وسياسية فأصبح الإبداع يعنى الخروج على المألوف، وترادف الخروج على المألوف مع ما هو شاذ ومنحرف ومريض، أى مع الجنون.

وتاريخ البشرية شاهد على ما نقول. فقد اتهم سقراط بإفساد الشباب لأنه ينكر الآلهة ويدعو إلى آلهة جديدة، وصدر حكم بإعدامه. واتهم ابن رشد بالكفر والزندقة لدعوته إلى إعمال العقل فى النص الدينى، كما اتهم جليليو بنفس التهمة لخروجه على نظرية بطليموس المتسقة مع نسق أرسطو، واتهم لوثر بالهرطقة لخروجه على المعتقد الكاثوليكي السائد.

والغاية من هذه الاتهامات تحذير الإنسان من الخروج على المألوف. والمألوف هنا هو المعتقدالراسخ أى «الدوجما dogma» ومنه الدوجماطيقية، فيقال: إن فلاناً دوجماطيقى، أى يتوهم امتلاك الحقيقة المطلقة ويسمى إلى إخضاع الواقع لهذه الحقيقة بحيث يتمتع التغيير. وإذا كان الإبداع تغييراً للواقع فالدوجماطيقية إذن ضد الإبداع وإذا كانت الدوجماطيقية جماهيرية، والإبداع على الضد من ذلك فى الواقع الراهن، أصبح من الميسور للسلطة، إذا كانت تستمد مشروعيتها من وضع قائم، إثارة الجماهير ضد المبدعين بحكم تطلعهم إلى تغيير هذا الوضع القائم.

فلسفة الطفولة (*)

إن تحديد سيكولوجيا الطفولة مهمة شاقة. فقد أمضى جان بياجيه ما يقرب من أربعين عاماً في دراسة «فكر الطفل الصغير» وهو عنوان الفصل الثاني من كتابه «ست أبحاث سيكولوجية». ومع ذلك يقر بأنه لم يكن في إمكانه تغطية هذا المجال برمته. واعتقد أن سبب ذلك مردود إلى أن الطفولة لم تُدرس دراسة سيكولوجية منظمة إلا ابتداء من النصف الثاني من القرن الثامن عشر، من أجل تأسيس نظم جديدة للتربية تخدم خصائص الطفولة. ثم سكنت هذه الحركة في النصف الأول من القرن التاسع عشر حتى استؤنفت بدراسات تين Taine في فرنسا عام ١٨٧٦، ودارون في إنجلترا عام ١٨٧٧. غير أن الدراسات التي تناولت سيكولوجيا الطفولة من جميع نواحيها لم تتسع دائرتها إلا عند جان بياجيه وهنري فالون. فكل منهما له عدة مؤلفات عن الطفل. وكل منهما يقف ضد الآخر. فقد ناقش فالون آراء بياجيه عن الطفل في كتابه «من الفعل إلى الفكر» عام ١٩٤٢ وعلق عليه بياجيه في كتابه «تكوين الرمز عند الطفل» عام ١٩٤٥. وفي يونيو ١٩٤٦ نشرت مجلة «علم النفس» لمؤسستها يوسف مراد مقالاً لـ «هنري فالون» كتبه خصيصاً للمجلة بعنوان «أثر الآخر في تكوين الشعور بالذات». وفي هذا المقال يحدد فالون افتراقه عن بياجيه في مسألة الطفولة حيث يوجزه في أن أبحاث بياجيه أشاعت الرأي التقليدي القائل بأن الشعور بالذات أمر فردي في جوهره ومبدئه: فالطفل يبدأ حياته وهو في حالة انطواء ذاتي تام Autisme^(١). وبعد هذه المرحلة يمر الطفل بمرحلة التركيز حول الذات Egocentrisme^(٢) قبل أن يتمكن من تصور الآخرين في موقف شركاء تقوم بينه وبينهم

علاقات من التبادل. إذ أنهم يشاركونه الوجود، ويسوغ لهم أن ينظروا إليه كما ينظر إليهم وإن اختلفت وجهة النظر. وهذا الانتقال الذى يتم فى الشعور حوالى سن السابعة، من حالة الاعتقاد بأن الشخص هو وحده موجود إلى الاعتقاد بتعدد الأشخاص هو ما ينظم بطريقة أساسية تطور الطفل من الناحية العقلية.

وعلى الضد من هذا رأى الشائع الذى يروج له يياجيه يذهب فالون، فيرى أن المولود الحديث ليس نظاماً مغلقاً. فحركاته وأساير وجهه ونبرات صوته هي تعبيرات مزدوجة التأثير. تأثير صادر عندما يعبر الطفل عن رغباته، وتأثير وارد هو ما تثيره هذه التعبيرات من استجابة الآخرين. وتظل هذه التأثيرات المتبادلة فى حالة اختلاف بحيث ينعدم التمييز بين الذات والآخر. بيد أن هذه المرحلة، مرحلة التأثير المتبادل، تسمح للذات، فى نهاية المطاف، أن تتخذ موقفها الخاص بصدد الآخر. وفى أغلب الأحيان تتخذ هذه المرحلة الجديدة شكل الازمة الحقيقية، أزمة الشخصية التى تظهر حوالى سن الثالثة، وهو يثبت ذاته بمقاومة غيره، وبالتمييز بين ما يملكه ويملكه غيره إلى الحد الذى يصل فيه هذا التمايز إلى حد التناقض بل إلى المقاتلة فيعتقد أنه كل مغلق، ويصبح الآخر غريباً، ولكنه مع ذلك شريك، فى الوقت نفسه، لأنه هو الطرف الاجتماعى الذى امتصته الذات.

نخلص مما سبق إلى أن الخلاف بين يياجيه وفالون يدور على العلاقة بين الذات والآخر فى مرحلة الطفولة. فالآخر عند يياجيه يظهر متأخراً فى حين أنه عند فالون فى صميم الذات منذ البداية. وفى تقديري أن هذا الخلاف يتجاوز سيكولوجية الطفولة، لأنه إذا كان الآخر رمزاً للمجتمع، وإذا كان المجتمع من نتاج العلاقة بين الإنسان والبيئة فالسؤال إذن:

ما هى طبيعة هذه العلاقة بين الإنسان والبيئة؟

جواب هذا السؤال يستلزم البحث عن نشأة الحضارة، والحضارة تتحدد نشأتها بعصر الزراعة وليس بعصر الصيد. فالإنسان فى عصر الصيد كان على علاقة أفقية مع البيئة، أى أنه كان متكيفاً معها، إذ كان يصطاد الحيوانات ويذبحها ويأكلها. ولم يكن متمرساً على استئناسها فنشرت الحيوانات. ومع تغير المناخ هاجرت هذه الندرة فحدثت «أزمة طعام» فى

عصر الصيد لم يجد لها الإنسان مخرجاً سوى تغيير علاقته مع البيئة. ، فبدلاً من أن تكون أफीه أصبحت رأسية، أى بدلاً من أن يكون متكيفاً مع البيئة أصبح هو الذى يكيف البيئة طبقاً لحاجاته المتزايدة له، فابتدع «التكنيك الزراعى» الذى من شأنه تغيير البيئة. ومعنى ذلك أن الإبداع هو أساس نشأة الحضارة الإنسانية. وقد أدى هذا التكنيك إلى بزوغ ظاهرة «فائض الطعام» الأمر الذى استلزم ابتداء نظام يسمح بالتحكم فى الفائض وتوزيعه على البشر فنشأ المجتمع، ونشأت معه الملكية والتمايز بين مَنْ يملك وَمَنْ لا يملك. ومن هنا كان لدينا تعريفان للإنسان: تعريف للإنسان بأنه حيوان مبدع، وتعريف للإنسان بأنه حيوان اجتماعى. وهو حيوان مبدع قبل أن يكون حيواناً اجتماعياً. فإذا ركزنا على الإنسان من حيث هو حيوان اجتماعى ثارت قضية العلاقة بين الذات والآخر. وإذا ركزنا على الإنسان من حيث هو حيوان مبدع ثارت أمامنا قضية كيفية تفجير طاقاته الإبداعية.

ولكن ما هو الإبداع؟

هو قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تفسير الواقع. وهنا تخبرنى تجربة «حبيب جورجى»، فقد جمع هذا الفنان عدداً من الأطفال، وهى لهم وسائل التعبير التلقائى بنأى عن أى نوع من أنواع التدريب التقليدى إلا ما يستوحونه من خيالهم متروكين لكى يستنبطوا التعبير الذاتى المبدع من أنفسهم. وهؤلاء الأطفال يعيشون جميعاً فى عالم كل ما فيه يدفع للإبداع. وقد صيغت مبادئ هذا الفنان طابع أنظمة التربية الفنية فى مصر، فسخرت طريقة التدريس لإبراز عملية الإبداع عند الأطفال. وهنا حذر حبيب جورجى من شحن عقل الطفل بالمعلومات، لأنها فى رأيه، تخنق الإبداع. وهذا التحذير يكشف عن التناقض بين الذاكرة المختصة بحفظ المعلومات وترديدها، وبين الإبداع المختص بتجاوز الحفظ إلى البحث عما هو جديد. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن ثمة تناقضاً بين ثقافة الذاكرة وثقافة الإبداع. وهذا التناقض كامن فى علاقة كل منهما بالزمان. فثقافة الذاكرة تدور حول الحفاظ على الوضع القائم الذى هو ثمرة وضع مضى. ومن هنا يمكن القول بأن ثقافة الذاكرة تدور على رؤية ماضوية. أما ثقافة الإبداع فتجاوز الوضع القائم Status quo إلى وضع قادم Pro quo ومن ثم فهى تدور على رؤية مستقبلية.

نحن الإبداع إذن يتم عندما نكتفى بثقافة الذاكرة. وهنا ينبغي التساؤل عن العوامل التي تدفعنا إلى الاكتفاء بهذه الثقافة. وهنا أشير إلى ما أسميه «محرمات ثقافية» وهي محرمات ندفع بها إلى عقل الطفل منذ بداية العملية التربوية والتعليمية. وما يسر لزوم المحرمات «الثقافية» توهمنا أن عقل الطفل سلبي، وأنه لا يتكون إلا بفضل ما تقدمه من معلومات تقف عند حد المستوى الحسي، ولا تتجاوزه إلى المستوى التجريدي بدعوى أن التجريد عملية يصعب على عقل الطفل أن يرقى إليها في بداية تفكيره. وهذا هو رأى ياجيه. وإزالة هذا الوهم يلزم البحث عن كيفية تعلم الطفل للغة يجهلها. فإذا كان عقل الطفل سلبياً وفارغاً من أى محتوى فكيف يفهم الطفل عبارة يجمل معنى مفرداتها. والمعنى، بحكم طبيعته، ذو طابع تجريدي. أغلب الظن أن عقل الطفل حاصل على مقولتين وهما: مقولة «العلاقة» ومقولة «التجريد». ويفضل هاتين المقولتين يمكن للطفل أن يتعلم اللغة، وأن يبدع فى تكوين العبارات، وفى الحوار مع الآخر، وفى تغيير الواقع.

التعلم إذن ليس محاكاة، وإنما هو، فى أصله، إبداع. ولولا الإبداع لما كانت المحاكاة.

الإبداع وسلام العالم (*)

فى عام ١٩٤٥ انعقد أول مؤتمر عن «سلام العالم» بباريس . وفى الجلسة الافتتاحية قال
فردريك چوليو كورى :

«لقد التقينا هنا لا للدعوة إلى السلام، ولكن لفرض السلام على «تجار الحروب». فى
هذه العبارة ثمة اشكالية وهى أن السلام ينطوى على نقيضه وهو الحرب.

والسؤال إذن :

هل فى الإمكان فرض السلام من غير حرب؟

وفى التاسع من شهر يوليو عام ١٩٥٥ انعقد مؤتمر صحفى وجه فيه برتراند رسل نداء
للدفاع عن حق الجنس البشرى فى الوجود. وقد أطلق على هذا النداء فيما بعد «منفتو
أينشتين - رسل». وقد اعتمد هذا المنفتو أعظم علماء العالم . جاء فيه ما يلى :

«فى هذا الظرف المأساوى الذى تواجهه البشرية نشعر بأن على العلماء الالتقاء فى
مؤتمر. وإعلان المخاطر الناتجة من تطور أسلحة الدمار الشامل، والدعوة إلى ثورة فى ضوء
ما هو مكتوب فى الملحق المرفق بالمنفتو. ونحن، فى هذا الظرف، لانتكلم من حيث أننا
أعضاء فى أمة ما، أو فى قارة ما، أو فى عقيلة ما، ولكن من حيث أننا أعضاء فى الجنس
البشرى الذى هو مهتد فى وجوده».

فى هذا المنفتو ثمة اشكاليان. إحداهما تكمن فى أن العالم مسئول عن احتمال
حدوث دمار شامل، ومسئول أيضاً عن إحداث ثورة تجنبنا هذا الدمار الشامل.

والسؤال إذن:

هل فى امكان العالم احداث ثورة من غير أن يكون سياسياً؟
تبقى بعد ذلك الإشكالية الأخرى وتقوم فى أن على العالم ألا يلتزم عقيدة ما، أو أمة
ما لكى يكون عضواً فى الجنس البشرى.

والسؤال إذن:

هل فى امكان العالم الإكتفاء بأن يكون عضواً فى الجنس البشرى؟
لدينا إذن ثلاث أسئلة ناتجة من ثلاث اشكاليات وتتطوى على ثلاثة مفاهيم: السلام
والثورة والجنس البشرى، يمكن صياغتها فى العبارة التالية:
«يقوم الجنس البشرى بثورة لفرض السلام»

والسؤال إذن:

كيف؟

لنحيط من هذا السؤال باثارة أسئلة ثلاثة:

ما الثورة؟

من هو الجنس البشرى؟

ما السلام؟

الثورة، فى رأى، تغيير جذرى يجسّد وضعا قادمًا بديلاً عن وضع قائم. والوضع
القادم رؤية مستقبلية من ابداع العقل، ومن ثم فالعقل مبدع. وإذا كان العقل مبدعاً لزم أن
يكون الابداع مسحوراً لمنطق هذا العقل. ومن هذه الزاوية يمكن تأسيس منطق جديد هو
منطق الابداع. وعلينا بعد ذلك تحديد مقولاته وهى أربع: التجريد والعلاقة والغاية
والزمن.

من هو الجنس البشرى؟

إنه يتميز بالعقل.

والسؤال إذن:

كيف يعمل ؟

إن العقل لا يدرك الوقائع من حيث هي كذلك لأن ادراكه يحدث تأثيراً في الوقائع بحيث يمكن القول بأنه لا يدركها وإنما يؤولها. بيد أن هذا التأويل ليس محصوراً في المجال النظري بل يمتد إلى الممارسة العملية استناداً إلى تعريفنا للإبداع من حيث هو «قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع». وهكذا يمكن القول بأن العقل، في ضوء التأويل والإبداع، هو «ملكة التأويل العملي المجاوز للواقع». والعقل، هنا، إيجابي أى له دور فعال في تأسيس المعرفة. وهذا على الضد من سلبية العقل عند كل من ديكارت ولوك وهيوم. فالأفكار الصادقة، عند ديكارت، هي الأفكار السفيرة التي ليست مستفادة من الأشياء ولا مركبة من الإرادة، وإنما هي في العقل على نحو ما نقول إن مرضاً ما فطر في أسرة ما، وهي في عقل الطفل على نحو ما هي في عقل الراشد. والعقل، عند لوك، لوح مصقول لم ينقش فيه شيء، وأن التجربة هي التي تنقش فيه المعاني والمبادئ جميعاً. وكذلك العقل عند هيوم. إنه سلبى لأنه لا يحضر فيه سوى انطباعات حسية. يقول في مفتتح «كتاب الطبيعة الإنسانية»: إن ادراكاتنا برمتها على ضرين متميزين: انطباعات وأفكار، ولا تباين بينهما إلا في الحيوية، بمعنى أن الأفكار ليست إلا انطباعات حسية باهتة.

وكان في إمكان كانط مجاوزة كل من ديكارت ولوك وهيوم لو أنه طور السمة الفاعلة للعقل، ولكنه اكتفى بالكشف عنها في بداية بناء مذهبه، وليس في مذهبه برمته. وسبب هذا الإكتفاء مردود إلى «القبلية» الملازمة لكل من ملكة الحساسية وملكة الفهم. فكل من حدوس الحساسية ومقولات الفهم قبلية وكلها موظفة لتنظيم عالم الظواهر ليس إلا. ومع ذلك فتمتع إيجابية هنا وهي أن هذا التنظيم هو من شأن العقل، وبالتالي فإن العقل لم يعد في حاجة إلى سلطة خارجية، وأن صراعه مع الطبيعة ومع الأنسقة الاجتماعية محكوم بالعقل.

فى هذا الإطار نبحث عن جواب للسؤال الثالث:

ما السلام المرتقب؟

هل يمكن الجواب بأنه النافى للحرب؟

وإذا كان الجواب بالإيجاب فالسؤال إذن:

ما الحرب؟

إن الحرب تستند إلى مفهوم «صورة العدو، وصورة العدو مرتبطة بالمحرم.

والسؤال إذن:

ما هو أصل المحرم؟

المحرم هو مطلق تحول إلى نسيى. ونسبية المطلق تعنى أنه قد أصبح محدوداً فى حين أنه، بحكم طبيعته، لا محدود. ولهذا فإن هذه المحدودية للمطلق تقضى بالضرورة إلى إبتداع مطلق آخر، ومن ثم تنشأ عداوة بين المطلقين. ويترتب على ذلك أنه إذا أردنا التخلص من الحرب علينا التخلص من صراع المطلقات، أو بالأدق، من تحويل المطلق إلى نسيى.

كيف؟

إن مفهوم المطلق مرتبط بمفهوم الحقيقة المطلقة.

ولهذا فالسؤال:

هل فى امكان الجنس البشرى اقتناص الحقيقة المطلقة؟

إن كانط مرشد لنا فى الإجابة عن هذا السؤال فى تمييزه بين اقتناص الحقيقة المطلقة، والبحث عن اقتناص هذه الحقيقة. والجنس البشرى ليس فى امكانه إلا البحث دون الاقتناص فتوهم اقتناص الحقيقة المطلقة يفضى إلى الوقوع فى الدوجماتيقية بينما البحث عن اقتناص المطلق يمنع الإنسان من الوقوع فى الدوجماتيقية.

والسؤال إذن:

مَنْ المسئول عن ابتداء الدوجماطيقية؟

إنها السلطة الدينية المدعمة بعلم العقيدة. ومهمة هذا العلم منع المؤمنين من الانحراف عن «الدوجما». وإذا حدث الانحراف أتهم المؤمن بالهرطقة والكفر والزندقة. ومن ثم فإن أى تأويل جديد للدوجما محتمل. وإذا كانت الجدلّة ملازمة لمنطق الإبداع فعلم العقيدة إذن نافٍ لهذا المنطق.

والسؤال إذن:

ما هو منطق الإبداع؟

فى عام ١٩٣٠ أصدر سبيرمان كتاباً بعنوان «العقل المبدع» وهو يعدّ أول كتاب يحاول تأسيس منطق للإبداع يستند إلى ثلاثة مبادئ:

المبدأ الأول هو مبدأ ادراك الخبرة، أى معرفة الإنسان لخبرته الذاتية. ومن شأن هذه المعرفة الذاتية أن تجعلنا على وهى بمشاعرنا. بيد أن ثمة ثغرة فى هذا المبدأ وهى أنه يمنع الذات من مجاورة ذاتها، ذلك أن هذا المبدأ تقرير للخبرة الذاتية ليس إلا.

والمبدأ الثانى هو مبدأ العلاقات بمعنى أنه إذا كان لدى الفرد موضوعان فى امكانه ادراك العلاقة بينهما على أنحاء شتى. بيد أن سبيرمان نفسه كان متشككاً فى النظر إلى هذا المبدأ على أنه مبدأ يفضى إلى الإبداع لأنه يستند إلى ترديد خبرة سابقة.

أما المبدأ الثالث فهو مبدأ المتضائقات بمعنى أنه إذا كان لدى الفرد موضوع وعلاقة فى امكانه ادخال موضوع آخر فى علاقة مع هذا الموضوع. ويقول سبيرمان عن هذا المبدأ إنه أقدر المبادئ على الإبداع. وهنا يذكر سبيرمان اختبار المتضادات وهو عبارة عن قراءة كلمات بصوت عالٍ وعلى المختبر «بفتح الباء» الإستجابة بكلمة مضادة. فمثلاً الخير والطول جوابهما الشر والقصر. والمسألة هنا أن الكلمة المتضائفة هى الإستجابة. بيد أن هذا المبدأ، فى نهاية المطاف، هو أيضاً تذكر لخبرة سابقة.

وفى رأى أن هذه المبادئ الثلاثة للإبداع، عند سبيرمان، يمكن ردها إلى مبدأ المعطيات الحسية الذى هو أساس الوضعية المنطقية. وهذا المبدأ لا يبرر الإبداع لأن الإبداع لا يمكن أن يكون محصوراً فى المعطيات الحسية. وتاريخ العلم يدل على صحة رأينا. مثال ذلك : نظرية النسبية عند أينشتين. فقد ساد مفهوم الزمان المطلق والمكان المطلق، عند نيوتن، فى الفيزياء نظرياً وعملياً لعدة قرون. ثم جاء أينشتين وتشكك فى هذا المفهوم، ومن ثم حدث تشويش على البناء التحتى للفيزياء. ومن أجل ازالة هذا التشويش أعاد أينشتين صياغة البناء التحتى صياغة جذرية. وهذه إحدى صور الإبداع التى تستند إلى الشك فى الدوجماتيقية التى سادت فزياء نيوتن، أو بالأدق، الشك فى الحقيقة المطلقة التى انتهى إليها نيوتن.

وصورة أخرى من صور الإبداع نتجت من تناقص خفى كامن فى النظريات القائمة. مثال ذلك : مصادرة التوازي عند اقليدس التى تقرر أنه من نقطة ما يمكن رسم خط واحد فقط موازٍ لخط مستقيم. وهذه المصادرة تبدو لأول وهلة وكأنها وضحة بذاته. ومع ذلك فتحة تناقص كامن فى هذه المصادرة لأنها تنطوى على مفهوم اللامتناهى. فالقول بأن الخطين المتوازيين لا يلتقيان عند نقطة محددة يناقض تعريف اقليدس للخط المستقيم وهو أنه أقصر مسافة بين نقطتين. ومعنى ذلك أن الخط المستقيم له طول محدد. ويخبرنا تاريخ الرياضيات أن مشاهير الرياضيين، ابتداء من بوقلس حتى جاوس، قد حاولوا عبثاً حل هذه الإشكالية. ولكن مع الوقت نشأ تحول جديد عندما قيل إن هذه المصادرة يمكن الاستغناء عنها وذلك بتأسيس هندسات جديدة هى الهندسات اللا اقليدية. ونخلص من ذلك إلى أن الكشف عن التناقض يقضى إلى ابتداء نظرية جديدة. ولهذا فإن المنطق الصورى لا يصلح أن يكون مولداً للإبداع لأنه يستند إلى مبدأ عدم التناقض الذى قد تحوّل إلى حقيقة مطلقة. وعندئذ فإذا قيل عن نظرية إنها صادقة امتنع التفكير فى نقيضها. وهذا الامتناع مردود إلى السمة الانطولوجية لمنطق أرسطو من حيث أنه يستند إلى الماهية أو بالأدق إلى ما هو ثابت ودائم. بيد أن التغير سمة ملازمة لتطور الحضارة الإنسانية، وبالتالي ليس من مبرر للاكتفاء بالمنطق الأرسطى. وقد كان . فأسس هيجل منطقاً جديداً يرفع التغير إلى مستوى التناقض فىرى أن الوجود ينطوى على اللا وجود. ومعنى ذلك أن منطق أرسطو ليس صالحاً لأنه

يستند إلى مبدأ عدم التناقض، وليس إلى مبدأ التناقض. إلا أن هيجل طبق مبدأ التناقض على المطلق في تطوره فانتهى إلى تطابق المطلق مع ذاته في نهاية المطاف فتوقف الديالكتيك، وتوهم هيجل أنه اقتنع الحقيقة المطلقة. وبذلك تساوى المنطق الأرضي مع المنطق الهيجلي في توهم اقتناص الحقيقة المطلقة. وتاريخ العلم، كما أوضحنا، هو على الضد من هذا الوهم.

والسؤال إذن:

هل من المشروع إقامة علاقة جوهرية بين العقل والحقيقة؟

جوابي بالسلب لسببين:

السبب الأول: أنه إذا كان اقتناص العقل للحقيقة المطلقة غير مشروع لزم القول بأن اقتناص العقل للحقيقة النسبية هو أيضاً غير مشروع، لأن الحقيقة، بحكم طبيعتها، مطلقة وليست نسبية، ثم هي كذلك بحكم علاقتها العضوية بالمطلق.

وإذا كانت الحقيقة المطلقة حقيقة دوجماتيقية كان قدامى الشكاك اليونانيين على حق في مبدئهم القائل بأن كل حجة تقابلها حجة أخرى مضادة لها. و يلزم من هذا المبدأ أننا نفث عند نقطة يمتنع عندها الانزلاق إلى الدوجماتيقية. وهكذا تكون الدوجماتيقية على علاقة عضوية بمفهوم الحقيقة. فإذا أردنا التحرر من الدوجماتيقية كان علينا التحرر من مفهوم الحقيقة.

والسؤال إذن:

ما البديل؟

في مقدمة كتاب «فلسفة الحق» يقول هيجل:

«أن نفهم ما هو موجود - هذه هي مهمة الفلسفة.. وأن نفر بأن العقل هو واردة في صليب الحاضر، ومن ثم نستمتع بالحاضر فهذه هي البصيرة التي تصالحنا مع ما هو واقعي». من هذا النص نخلص إلى نتيجة مفادها أن العقل على علاقة أفقية مع الواقع في حين

أن علاقة العقل بالواقع هي علاقة رأسية بمعنى مجاوزة العقل للواقع من أجل تغييره. والتغيير، هنا، يعنى ابتداء علاقات جديدة. ومن ثم فالعقل محكوم عليه بالابداع إلى الحد الذى يمكن أن نقول فيه إن العقل مبدع بطبيعته.

والسؤال إذن:

- ما هو منطق الابداع؟

تحديد هذا المنطق من تحديدنا للابداع وهو «قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع» أو بالأدق تغيير الوضع القائم بفضل وضع قادم. والوضع القادم رؤية مستقبلية. ومعنى ذلك أن المستقبل كامن فى الابداع، والمستقبل محكوم بالغاية، وبالتالي فالفعل غائى. والغاية مطروحة فى المستقبل، وبالتالي فالفعل مستقبلى. وإذا كان الفعل كذلك فهو إذن رمز على النفى لأنه ينفى الوضع القائم. ولكنه أيضاً رمز على الإيجاب لأنه يجسد وضعاً قادمًا هو علة تغيير الوضع القائم. ومعنى ذلك أن العلة مطروحة فى المستقبل، وبالتالي فإنها لن تتحقق، ولكنها فى الطريق إلى التحقق. وهكذا تكون الحرية كامنة فى المستقبل، وبالتالي كامنة فى الابداع. والمحرمات الثقافية هي التى تحد الحرية لأن هذه المحرمات هي علة مطلقة الثقافة. وعندئذ يكون التناقص بين الثقافة المطلقة (دوجما) والابداع.

والسؤال إذن:

ما العلاقة بين منطق الابداع وسلام العالم؟

ونجيب بسؤال:

لماذا سلام العالم بالذات؟

لأن العالم مهدد بالقضاء بسبب ما يسمى بـ «حرب النجوم» التى بدأ الاعداد لها فى الثمانينيات فى عهد رونالد ريجان ويتدعيم من الأصولية المسيحية بزعامة «الغالبية الأخلاقية» التى يقودها القس جيرى فولول، وذلك من أجل أن يكون لأمريكا الحق فى

التحكم فى الفضاء . وهنا ثمة اشكالية جديدة كامنة فى الثورة العلمية والتكنولوجية . فهذه الثورة هى من ثمار التنوير فى حين أنها مستخدمة من أجل تدمير العالم ، وبالتالى فإن تجنب تدمير العالم يستلزم الدعوة إلى سلام العالم .

ولكن كيف؟

جوابى على النحو الآتى:

ليس استناداً إلى تعريف الانسان بأنه حيوان اجتماعى أو حيوان سياسى ولكن إلى تعريفه بأنه حيوان مبدع ، لأن التعريف الأول يحد من مجال الإبداع ، وسبب ذلك مردود إلى العلاقة العضوية بين الضبط الاجتماعى والسياسى من جهة ، والمحرمات الثقافية التى تولد صورة العدو من جهة أخرى . ونخلص من ذلك إلى أن التعريف الأول يفضى إلى ضرورة الحرب بينما التعريف الثانى يفضى بالضرورة إلى نفي الحرب .

وحدة المنهج العلمى (*)

وحدة الكون تلزم منها وحدة العلم. وإذا كانت وحدة العلم تعنى وحدة الطبيعة والمجتمع كانت العلوم الطبيعية والإنسانية محكومة بهذه الوحدة.

وكانت هذه الوحدة، فى البداية، أسطورية. فقد قال هوميروس مثلاً إن نهر زونتوس إستشاط غضباً لأن أخيل ملأه بالحث، وأن الآلهة تظهر للناس وتختفى كما تشاء. وكان هزيود يرى أن زيوس، كبير الآلهة، يذل الأقوياء. وأن الآلهة هم آخر المواليد بدعوى أن القوى الطبيعية سابقة على الآلهة المكلفين بتدبيرها. ولهذا كان أرسطو يدعو الشعراء باللاهوتيين لمعالجتهم العلم فى صورة الأسطورة.

ثم جاء الطبيعيون الأوائل، ونظروا إلى هذه الوحدة بأسلوب عقلانى بقدر الإمكان. فقال طاليس إن الماء هو المادة الأولى، والجوهر الأوحد الذى تتكون منه الأشياء. ورغم معارضة مَنْ جاءوا بعد طاليس إلا أنهم كانوا عقلانيين مثله. من هؤلاء أنكسيمندريس وأنكسمانس وهرقليطس. فأنكسيمندريس كان يرى أن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون معيناً وإلا لم نفهم أن أشياء متمايزة تتركب منه، فدعا المادة الأولى اللامتناهى. وقال أنكسيمانس إن المادة الأولى هى الهواء اللامتناهى. وقد أثره على الماء لأنه اللطيف، ولأنه علة وحدة النفس. فالنفس هواء ولفظ *Psyché* باليونانية يعنى النفس والنفس. فالهواء نفس العالم وعلة وحدته. أما هرقليطس فعنده أن النار هى المبدأ الأول الذى عنه تصدر الأشياء وترجع إليها. ولهذا فهى نار إلهية يعترىها التغير. ويفضل التغير تصير ناراً محسوسة، يتكاثر

بعضها فيصير بحراً، ويتكاثف البعض الآخر فيصير أرضاً، ويعود كل ذلك نأراً مرة أخرى، ويحكم التغير اللوغوس أو القانون الكلى.

بيد أن هذه الوحدة العقلانية لم تستمر طويلاً إذ إستحالت، فى العصر الوسيط، إلى وحدة دوجماتيقية تضيق من إعمال العقل بدعوى تعقل الإيمان كما قال أوغسطين أو أومن لآتعقل كما قال أنسلم، أى أن الإيمان شرط التعقل. وبناء على ذلك ينكر أنسلم على الجدلين محاولتهم إخضاع الإيمان للمنطق، أى مناقشة موضوعه كما لو كان من الممكن ألا يكون صادقاً.

بيد أن هذه الوحدة الدوجماتيقية قد انهارت بفضل عصر النهضة وعصر الإصلاح الدينى. فقد ذاعت فى عصر النهضة التزعة الإنسانية وما لزم عنها من ظهور فكرة الدين الطبيعى والأخلاق الطبيعية. أما عصر الإصلاح الدينى فقد تأسس على مبدأ «الفحص الحر» للنص الدينى بغير حاجة إلى سلطة دينية.

وفى القرن السابع عشر كان ديكرات الملقب بأبى الفلسفة الحديثة ينشد تأسيس فلسفة تكون بمثابة الوحدة الكلية للمعرفة، ولكن بشرط أن تكون عقلانية، ولهذا عرّف الفلسفة بأنها دراسة الحكمة، والحكمة هى المعرفة الكاملة نظرياً وعملياً قسّمها الأول الميتافيزيقا. وهى تشتمل على مبادئ المعرفة التى على أساسها نفس صفات الله وروحانية النفس كما نفسر المعانى الواضحة المتميزة الموجودة فى العقل. والقسم الثانى العلم الطبيعى وفيه نفحص عن تركيب العالم حتى يتسنى لنا استكشاف سائر العلوم النافعة مثل الطب والميكانيكا والأخلاق. ومن هذه الزاوية الفلسفة هى العلم الكلى كما كانت عند القدماء، ولكن بمنهج رياضى قاصدته الأولى تقول «ألا أتلقى على الإطلاق شيئاً على أنه حق مالم أثبت بالحدس أنه كذلك، أى أن أتجنب التعجل والتشبث بالأحكام السابقة، وألا أدخّل فى أحكامى إلا ما يتمثل لعقلى فى وضوح وتميز لا يكون موضع شك، ولهذا يقال عن هذه القاعدة إنها قاعدة ثورية لأنها عبارة عن إعلان سلطة العقل.

وبفضل هذه القاعدة إكتشف ديكرات مبدأ فلسفته المعروف باسم «الكوجيتو»، وهو لفظ لاتينى معناه «أنا أفكر» ولكنه إيجاز لحقيقة أولية واضحة ومتميزة وهى «أنا أفكر إذن

أنا موجود». وقد انتهى إليها ديكارت بعد أن شك في كل شيء، ووجد أن شيئاً واحداً يبقى في معزل عن الشك، وهذا الشيء هو الفكر. فأتانا أفكر حين أشك، وأنا موجود بالضرورة حين أفكر. ثم هو يستنبط من هذا المبدأ المبادئ الأخرى التي تكون في النهاية مذهبه الفلسفي.

ومن ثم يمكن القول بأن منهج ديكارت الرياضى هو تمهيد لتأسيس المنهج الاستنباطى الذى يستند إلى مجموعة من البديهيات، والمصادرات، والتعريفات، والنظريات المستنبطة منها طبقاً لقواعد الاستدلال.

ولكن يؤخذ على ديكارت أنه حصر نفسه في هذه الحقيقة الأولية، بمعنى أنه لم يكن في إمكانه إدراك العالم إدراكاً مباشراً، وبالتالي لم يكن في إمكانه إثبات وجود هذا العالم مباشرة. ومن هنا اضطر إلى الاستعانة بما يسميه «الصدق الإلهى»، ومعناه أن الله هو الضامن لصحة قواعدنا المنطقية، وبعبارة أخرى هو الضامن لصحة المنهج الرياضى أى لصحة استدلالنا. يقول: «يقين كل علم وصحته يرجع إلى معرفة الله الحق بحيث أتى ما لم أعرف الله لا أعرف شيئاً آخر».^(١)

ومن هنا كان هوسرل محقاً في نقله لديكارت عندما قال «إنى أكتشف ذاتى كموجود إنسانى، وكموجود يعرف هذا العالم معرفة علمية، وأن هذه المعرفة العلمية متضمنة لذاتى، وأنا الآن أقول لنفسى إن كل ما هو موجود هو كذلك بفضل وعى المعرفى، وهذا الذى هو موجود وله وجود بالنسبة إلى أى بالنسبة إلى الإنسان فهو ليس موجوداً إلا فى وعى».

وهذا الوعى يسميه هوسرل ذاتية ترنسندنتالية. بيد أن هذه الذاتية تتحول بدورها إلى ما يسميه هوسرل ما بين الذوات. وحجته في ذلك أن الأنا الترנסندنتالى يؤسس في ذاته أنا آخر ترنسندنتالى. ومن هذه الزاوية فإن هوسرل يحذف مشكلة الموضوعية لكى يتجنب إثارة فكرة متناقضة وبلا معنى، وأعنى بها فكرة وجود شئ خارج مجال الوعى^(٢). ومشكلة هوسرل هي في كونه يتصور أن نظرية المعرفة مكافئة لنظرية العقل. بيد أن هذا التكافؤ بين المعرفة والعقل ليس كافياً لأن نظرية العقل هي نظرية الوجود - فى - العالم، ومعنى ذلك

أن الوحدة بين العقل والعالم قائمة منذ البداية . ومع ذلك فهذه الوحدة تتطوى على تضاد بين العقل كجزء من كل الذى هو العالم . ووحدة التضاد تعنى أن العلاقة بين العقل والعالم هى علاقة جدلية ، بمعنى أن العقل يجاوز العالم . وهذه المجاورة تعنى أنسنة العالم وذلك بتغييره . والعقل ، بهذا المعنى ، يستبعد الموضوعية الآلية التى تزعم أن العقل وظيفته وصف الواقع الموضوعى ليس إلا ، كما يستبعد الأنا وحدية التى تنظر إلى العالم على أنه مجرد إنتاج من العقل . وفى كلتا الحالتين العقل ليس منخرطاً فى تغيير الواقع . فى الإستبعاد الأول العقل ليس منخرطاً لأنه موضوع بالنسبة للواقع ، والواقع فى هذه الحالة هو الذى يغير ذاته . وفى الإستبعاد الثانى ، الأنا وحدية متناقضة مع مفهوم تغيير الواقع ، لأن تغيير واقع متخيل هو أمر محال .

ونخلص من ذلك إلى أن هذين المفهومين للعقل لا علاقة لهما بما يحدث من تغيير للواقع . ولهذا فإن مفهوم «تغيير الواقع» يستلزم إعادة النظر فى مفهوم العقل لمعرفة ما إذا كان فى إمكان العقل أن يكون عاملاً فاعلاً فى التغيير . بيد أن هذا الإمكان لا ينكشف لنا إلا من خلال منهج . وإذا كان المنهج الرياضى ، عند ديكارت ، لا يكشف عن «فاعلية» العقل فهل المنهج الإستقرائى يسمح بهذا الكشف؟

جواب هذا السؤال يستلزم طرح المنهج الإستقرائى عند إثنين من مؤسسيه وهما فرنسيس بيكون وجون ستوارت مل .

يقول بيكون فى مفتح كتابه «الأورجانون الجديد» «إن الإنسان ، من حيث هو خادماً للطبيعة ومؤول لها ، فى إمكانه أن يعمل ويفهم الشئ الكثير ولكن بشرط أن يكون ذلك فى نطاق ما نلاحظه ، فى مسار الطبيعة ، سواء فى الواقع أو فى الفكر . وفيما وراء ذلك ليس فى إمكان الإنسان أن يعرف شيئاً أو يعمل شيئاً^(٣٦) . ومع ذلك فإن بيكون يركز فقط على تجميع الوقائع وذلك إستناداً إلى تسع قواعد:

١ - تنوع التجربة وذلك بإحدى وميلتين إما بتنوع المواد التى تنتج عنها ظاهرة ما ، أو بتصور مصادر أخرى لإحداث ظاهرة من الظواهر .

٢ - تكرار التجربة.

٣ - إطالة التجربة وذلك بأن نستمر في جعل المؤثر ينتج أثره في الشئ المتأثر حتى نعلم هل من شأن هذا أن يغير في طبيعة المتأثر أو أن ينتج ظواهر جديدة.

٤ - نقل التجربة ومعناها محاولة تطبيق مجموعة من الإرشادات الخاصة بفرع معلوم على فرع آخر.

٥ - قلب التجربة وذلك بأن نحاول أن نبين أثر العلة في الشئ المتأثر في وضع مقلوب.

٦ - إلغاء التجربة أى طرد الكيفية المراد دراستها.

٧ - تطبيق التجربة أى استخدام التجارب لاستكشاف خاصية نافعة.

٨ - جمع التجارب أى الزيادة في فاعلية مادة ما بالجمع بينها وبين فاعلية مادة أخرى.

٩ - صدف التجربة أى أن تجرى التجربة لا لتحقيق فكرة معينة بل لكونها لم تجر بعد ثم ينظر في النتيجة ماذا تكون.

وبعد إجراء التجارب. يوزعها ليكون في قوائم ثلاث: قائمة الحضور وقائمة الغياب وقائمة الدرجات. ويوضح ذلك بظاهرة الحرارة. في قائمة الحضور جمع يكون سبعة وعشرين شاهداً تتمثل فيها الحرارة بالفعل، مثل حرارة الشمس واشتعال الشهب والبرق والبراكين. وفي قائمة الغياب دون الشواهد التي لا تغيب فيها الحرارة مثل القمر. وفي قائمة المقارنة دون الشواهد التي تتغير فيها الحرارة. ويخلص من ذلك كله إلى أن الحرارة «حركة تمدد معاقبة تمجاهد للتحقق في جزئيات أصغر».

ولكن يؤخذ على يكون أنه لم يفهم الإستقراء على أنه منهج القانون الطبيعي وأنه يدور على الكشف عن العلاقة الضرورية بين ظاهرة هي علة وأخرى هي معلولة. وهذا ما قد فطن إليه مل في كتابه "System of Logic" حيث يقول: «إننا نتعلم بالتجربة أن في الطبيعة نظام تماقب لا يتغير، وأن كل ظاهرة فهي مسبقة بأخرى فيدعى السابق المطرد علة، واللاحق المطرد معلولاً. وتأسيساً على ذلك وضع مل المناهج اللازمة لإثبات العلاقة العلية

بين الظواهر، وهي تنحصر في خمسة:

١ - منهج الإتفاق ومفاده أننا إذا نظرنا في الأحوال المولدة لظاهرة، ووجدنا أن ثمة عاملاً واحداً يظل باستمرار موجوداً على الرغم من تغير بقية السوابق فمن اللازم أن نُعد هذا الشيء الثابت الواحد هو علة لإحداث الظاهرة.

٢ - منهج الإفتراق وهو يُستخدم للتأكد من صحة نتائج المنهج الأول. وهو من هذه الزاوية مضاد في الصورة للمنهج الأول ولكنه مؤيد للنتيجة. ومفاد هذا المنهج أنه إذا اتفقت مجموعتان من الأحداث من كل الوجوه إلا وجهاً واحداً فتغيرت النتيجة من مجرد اختلاف هذا الوجه الواحد فإن ثمة صلة عليّة بين هذا الوجه وبين الظاهرة الناتجة.

٣ - منهج الإتفاق والإفتراق وهو يجمع بين المنهجين.

٤ - منهج البواقي ويطبق على معلول مركب يقع بعد جملة ظواهر. ومفاده أنني إذا كنت أعلم باستقراءات سابقة أن بعض هذه الظواهر علة لأجزاء من المعلول كانت الظواهر الباقية علة الأجزاء الباقية.

٥ - منهج التغيرات المساوقة ومفاده أننا لو أتينا بسلسلتين من الظواهر فيها مقدمات ونتائج، وكان التغير في كلتا السلسلتين ينتج تغيراً في النتائج في كلتا السلسلتين كذلك ونسبة معينة، فلا بد أن تكون ثمة علاقة عليّة بين المقدمات والنتائج.^(٤)

وكان ابن رشد قد سبق مل في بيان العلاقة بين العلية والقانون. قال «ولما نرى أنّا قد علمنا الشيء علماً حقيقياً في الغاية متى علمنا الشيء لا بأمر عارض له على نحو ما يعلمه السوفسطائيون بل متى علمناه بالعلة الموجبة لوجوده، وعلمنا أنها علتة، وأنه لا يمكن أن يوجد من دون تلك العلة. ومن الدليل على أن العلم الحقيقي هو هذا أن كل من يدعى أنه قد علم الشيء فإنه إنما يرى أنه قد علمه بهذه الجهة سواء علمه بالحقيقة أو لم يعلمه فإن كليهما إنما يزعمان أنهما علما الشيء بهذه الجهة. لكن الفرق بينهما أن الذي يعلم الشيء على ما هو به يظن أنه علمه بعلمته وهو لم يعلمه، والذي علمه على التحقيق علمه بعلمته»^(٥).

وتأسيساً على ذلك فإن منهج الإستقراء يسمى «البحث عن العلة» من حيث أنه يحاول حصر علة ظاهرة ما في ظاهرة أخرى معينة، فإذا أفحلت المحاولة عرفت العلة عن هذا الطريق معرفة محققة.

ولكن تطور العلم وبالأخص علم الفيزياء قد أحدث ثورة في مبدأ العلية. ذلك أن من شأن العلية أن تفضي إلى الحتمية. ولهذا ساد الاعتقاد أنه في الإمكان تعيين حالة جسيم معيناً دقيقاً إذا عرفنا موضعه وسرعته في الفضاء في لحظة معينة. وإذا عُرِفَت هذه المعلومات عن جميع جسيمات الكون أمكن التنبؤ بالمستقبل. ولكن الفيزياء المعاصرة دللت على أن التجربة لا تسمح لنا بالدقة المطلقة في تعيين موضع الجسيم وسرعته في وقت واحد، وبالتالي فإنها لاتفضي بنا إلى وصف موضوعي عن العالم على الإطلاق، والعالم اللرى على التخصيص. وقد أوهمتنا الفيزياء الكلاسيكية بأنها قادرة على وصف العالم من غير تدخل من الإنسان. وقد أزلت نظرية الكم، التى أسسها ماكس بلانك، هذا الوهم، وذلك بتحديد نسبة معينة من الخطأ يسمى ثابت بلانك (ه) ورتب عليه هيزنبرج مبدأه المسمى «علاقات اللا تعين». وهذا المبدأ مردود إلى بزوغ العامل الذاتى وهو الملاحظ الصانع للأجهزة التى يقيس بها موضعُ الجسيم وسرعته، ولهذا لزم التنبؤ، على حد قول هيزنبرج، بأن ما نلاحظه ليست الطبيعة فى ذاتها، وإنما الطبيعة على نحو ما يحددها منهج الفحص. وقد أفضت بنا نظرية الكم إلى قول نيلز بوهر بأننا إذا أردنا إدخال التناغم فى الحياة علينا ألا ننسى أننا، فى سياق دراما الوجود، ممثلون ومشاهدون، ومن ثم فإن فعلنا له أهمية بالغة فى علاقتنا العلمية مع الطبيعة، وعلى الأخص فى مجالات الطبيعة التى ليس فى الإمكان إختراقها إلا بفضل ما لدينا من أجهزة متقنة^(١).

وتأسيساً على ما تقدم يمكن القول بأن الفيزياء المعاصرة قد أفضت إلى إحداث ثورة فى الحتمية المستندة إلى مبدأ العلية، وبالتالي ثورة فى الإستقراء. ومن ثم أثيرت قضية أساس الإستقراء. فالفهم الكلاسيكى لاساس الإستقراء الذى يخولنا الحق فى الإنتقال من الجزئيات إلى الكلى الشامل لها هو أن المحمول الحاصل لعدد كاف لجزئيات موضوع كلى فى أحوال عدة وظروف مختلفة هو محمول حاصل لذلك الموضوع الكلى، بدعوى أن

تكرار المحمول فى الجزئيات دليل على أن المحمول خاصية لازمة عن الماهية المشتركة بين الجزئيات، والثابتة فيها وسط تغير الأعراض، وإلا كان التكرار بغير علة.

والسؤال إذن :

ما تبرير الانتقال من الجزئى إلى الكلى؟

هذا السؤال أثاره كارل بوبر فى كتابه المشهور المعنون «منطق الإكتشاف العلمى» وصاغه على هذا النحو: كيف يمكن تأسيس صدق القضايا الكلية المستندة إلى التجربة. فى رأيه أن هذا الصدق يستلزم مقدماً تأسيس مبدأ الإستقراء. ذلك أن هذا المبدأ «هو الذى يحدد صدق النظريات العلمية» على حد تعبير ريشنباخ، وأن حذف هذا المبدأ من العلم يفضى إلى سلب العلم من القدرة على معرفة ما إذا كانت النظرية صادقة أم كاذبة. ومن البين، على نحو ما يرى بوبر، أن مبدأ الإستقراء ليس حقيقة منطقية خالصة على غرار القضية التحليلية وإلا كانت الإستدلالات الإستقرائية مجرد تحصيل حاصل. يبقى أن يكون مبدأ الإستقراء قضية تركيبية، أى قضية نفيها ممكن، ومع ذلك فالمبدأ مقبول من الكل فهل فى الإمكان تبرير هذا القبول الجسمى؟ إن هذا التبرير يستلزم بدوره مبدأ إستدلالياً أعلى من المبدأ الأول، وهكذا دواليك. وفى رأى بوبر أن الخروج من هذا الدور المنطقى يستلزم منهجاً مؤلفاً من الإستنباط والإستقراء يسميه «المنهج الإستنباطى للإختبار» نقطة البداية فيه فرض جديد أو نسق نظرى نستنبط منه نتائج بمعونة الاستنباط المنطقى. ثم نختبر صدق النسق بأربع طرق:

١ - مقارنة النتائج بعضها ببعض لاختبار اتساقها.

٢ - الكشف عن الصورة المنطقية للنظرية بهدف معرفة ما إذا كانت لها خاصية النظرية التجريبية أو العلمية أو أنها تحصيل حاصل.

٣ - مقارنة النظرية بنظريات أخرى بهدف معرفة ما إذا كانت تمثل تقدماً علمياً.

٤ - إختبار النظرية بمعونة التطبيقات التجريبية للنتائج المستخلصة منها^(٧).

وهكذا يحاول بوبر التآليف بين منهجين يبدو أن كلاهما يناقض الآخر، الإستنباطى

يبدأ من الفرض، أى من العقل، والإستقرائى يبدأ من الملاحظة والتجربة.

وفى تقديرى أن منشأ هذا التناقض مردود إلى نفى مقولة أن الإنسان موجود - فى - العالم. ومن ثم فإن نفى هذا النفى يؤلف علاقة جدلية بين المنهج الإستنباطى والمنهج الإستقرائى، أى علاقة تعنى وحدة الأضداد التى تمنع رد أحد المنهجين إلى الآخر، أو حذف أى منهما. وتاريخ النظريات العلمية يدل على تقرير هذه العلاقة. يقول أينشتين فى تقديمه لكتاب جليلو «حوار حول نسقين رئيسيين للعالم»: «كثيراً ما يقال إن جاليليو لُقب بأبى العلم الحديث عندما أحل المنهج التجريبي محل المنهج الإستنباطى التأملى. وأنا أعتقد أن هذا الفهم يتهاوى أمام الفحص الدقيق. فليس ثمة منهج تجريبي بدون تصورات وأنشطة نظرية، وليس ثمة تفكير نظرى لا يكشف عن أصوله التجريبية إذا ما فحصناه بدقة. ولهذا فمن الخطأ تصور أن ثمة تناقضاً حاداً بين الأسلوب التجريبي والأسلوب الإستنباطى. وقد كان هذا التصور أبعد ما يكون عن جليليو. والواقع أنه مع بداية القرن التاسع عشر إستبعدت تماماً الأنشطة المنطقية (الرياضية) التى كان تركيبها يتم بمزج عن أى مضمون تجريبي، هذا بالإضافة إلى أن المناهج التجريبية التى كانت فى عصر جليليو كانت واهنة إلى الحد الذى كان فيه أصحاب الجسأء من أهل التأمل النظرى هم وحدهم القادرون على عبور الفجوات بين المعطيات التجريبية. وليس ثمة أثر لآى تعارض بين النزعة التجريبية والنزعة العقلانية فى أى من أعماله، ولم يكن يعترض على مناهج أرسطو الإستنباطية، بل هو يلح، فى صفحات عديدة من المحاور الأولى، على أن أرسطو نفسه كان يستبعد الإستنباط إذا ما تناقض مع المعطيات التجريبية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان جليليو يستعين بالإستنباط المنطقى. وكثيراً ما كانت أبحاثه تتجه إلى الفهم الشامل أكثر من إتجاهها نحو المعارف الواقعية. ولكن هذا الفهم كان يعنى بالضرورة إستنباط النتائج من أنسقة منطقية مقبولة»^(٨).

ومن شأن هذه العلاقة الجدلية بين المنهج الإستنباطى والمنهج الإستقرائى أن يمتنع معها الوقوف عند نظرية علمية بدعوى أنها حقيقة مطلقة. ولهذا كان بوبر محقاً فى قوله مبداً التكذيب ومفاده أن تكذيب النظرية مشروط بتناقض الفضايا الأساسية المقبولة مع النظرية.

والقضايا الاساسية هي القضايا الجزئية. ومن شأن مبدأ التكذيب أن يحررنا من الدوجماتيكية. وقد كان دحض الدوجماتيكية محور إهتمام بوبر.

وهنا نسائل :

ما الدوجماتيكية؟

إنها توهم إمتلاك الحقيقة المطلقة، وهذا الوهم يمتنع معه الإبداع، ولهذا فالمضاد للدوجماتيكية ليس هو التفكير النقدي على نحو ما يرى بوبر^(٩)، وإنما هو التفكير الإبداعي، لأن التفكير النقدي متضمن في التفكير الإداعي. وعكس ذلك ليس بالصحيح. والتفكير الإبداعي هو الذى يسمح لنا بتفسير كيفية نشأة الفكرة المبدعة أو النسق المبدع. ولهذا لا يكفى قول بوبر بأن نقطة البداية، فى منهجه، هي الفكرة الجديدة أو النسق الجديد، إذ ينبغي تجاوز نقطة البداية إلى معرفة كيفية نشأتها، هذا بالإضافة إلى أن تكذيب نظرية لا يستلزم كلاً نظرية جديدة. ذلك أننا يمكننا أن نقنع بالتكذيب ونقف عند حد الشكك اليونانيين الذين كانت فلسفتهم تدور على دحض الدوجماتيكية ليس إلا بدعوى أن لكل حجة حجة مضادة، وأن من شأن هذا التضاد أن يفضى إلى إمتناع الدوجماتيكية.

السؤال إذن:

ما الإبداع؟

تعريفى للإبداع أنه «قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع». وفى هذا التعريف ثمة مكونان «تكوين علاقات جديدة» و«تغيير الواقع» وهما متلازمان، ذلك أن الإكتفاء بتكوين علاقات جديدة من شأنه أن يساوى بين المبدع والمريض بالهوس، وتغيير الواقع لمجرد التغيير هو نوع من التدمير.

ولكن تكوين علاقات جديدة يستلزم نقد العلاقات القائمة. ونقدها ليس ممكناً إلا إذ كان الإنسان على وعى بأن هذه العلاقات القائمة تدخل فى علاقة تناقض مع الواقع المتطور.

والتناقض يعنى أن ثمة إشكالية ولا يعنى أن ثمة مشكلة. فالمشكلة قد تكون وهمية، كما أن المشكلة إذا لم تكن كذلك فإنها تتضمن بحثاً عن حل تقليدى. أما الإشكالية فتعنى أن ثمة تناقضاً ينبغى رفعه، ورفعه ليس ممكناً من غير فكرة مبدعة. وتكوين فكرة مبدعة يستند إلى منطق الإبداع.

فما هو هذا المنطق؟

إنه يستند إلى المقولات الآتية: العلاقة ووضوح المعنى والتسلسل المنطقى والوضع القادم والإشكالية. مقولة العلاقة بحكم تعريفى للإبداع. والعلاقة المتصورة، هنا، هى العلاقة بين معان كلية لأن هذا النوع من المعانى من مكونات القانون العلمى. ووضوح المعنى يستلزم تعريفاً للمعانى الكلية على نحو ما هو وارد فى شروط التعريف المنطقى. الأمر الذى يلزم منه إمكان التسلسل المنطقى (الإستنباط) للمعانى الكلية. والوضع القادم هو الرؤية المطروحة فى المستقبل والمطلوب تحصيلها فى الواقع لتغيير الوضع القائم والذى هو موضع نقد من أجل تغييره. وضرورة تغييره ناشئة عن تناقض الوضع القائم مع المعطيات الواقعية الجديدة. وهذا التناقض رمز على إشكالية فى حاجة إلى حل، وهذا لايتأتى إلا برفع التناقض. وهذا معنى جديد للإستقراء إذ هو يبدأ من الوضع القائم، ولكن فى ضوء وضع قادم. ومعيار سلامة الوضع القادم قدرة الإنسان على تحصيله فيتغير الوضع القائم.

ومن هنا يمكن القول بأن تاريخ العلم سلسلة من الإشكاليات تبزغ منها الإبداعات. مثال ذلك الهندسات اللا إقليدية. فقد تم إبداعها بفضل اكتشاف تناقض فى المصادرة الخامسة فى هندسة إقليدس وهى مصادرة التوازي. ولم يكن فى الإمكان رفع هذا التناقض إلا بإبداع هندسات لا إقليدية إنتهت إلى نتائج مناقضة لنتائج الهندسة الإقليدية.

ومثال آخر من فكر داروين. ففى «يوميات البيجل» فى الفترة (١٨٣١ - ١٨٣٦) سجل داروين آلافاً من الصفحات كمذكرات علمية. وقد خلط هذه المذكرات تقريباً من الإشارة إلى مفهوم التطور إذ كان داروين منشغلاً بمسائل جيولوجية، وكان مقتنعاً بأن ثمة نظاماً طبيعياً ثابتاً، الكائنات العضوية فيه متكيفة مع بعضها البعض من جهة، ومتكيفة كلها مع

البيئة الطبيعية من جهة أخرى. ولكنه عندما قبل النظريات الجيولوجية الدائرة على نظام متغير فى العالم الطبيعى إرتأى أن ثمة تناقضاً على النحو الآتى: كل نوع من الأنواع الحية يتكيف مع بيئته، ولكن البيئة متغيرة على الدوام ومع ذلك فالأنواع ثابتة. فكتب مذكرات عن «تغير الأنواع». ثم تكونت لديه فكرة واضحة عن دور الإنتخاب الطبيعى فى عملية التطور. ثم انشغل بقضايا سيكلوجية تتعلق بتطور الإنسان والعقل والإنفعالات والسلوك. وبعد ذلك لم يبق أمامه سوى تأسيس النسق العلمى. ولم يكن هذا التأسيس بالأمر الهين، إذ استغرق سنوات عديدة. ونخلص من ذلك إلى أن التناقض الذى واجهه داروين ثم رفعه بفضل تداخل العلوم قد أسهم فى رفع التناقض القائم بين العلوم الطبيعية والرياضية من جهة، والعلوم الإنسانية من جهة أخرى، أو بين ما هو غير حى، وما هو حى.

منطق الإبداع إذن هو الذى يرفع التناقض بين منطق الإستنباط ومنطق الإستقراء، ومن ثم تتأسس وحدة المنهج العلمى.

هوامش منطق جديد

• الإبداع مدخل إلى التعليم

(*) مجلة إبداع، القاهرة، أبريل ١٩٩٢.

• الإبداع والجنون

(*) مجلة إبداع، القاهرة، نوفمبر ١٩٩١.

• فلسفة للطفولة

(*) ألقى هذا البحث في ندوة «الإبداع والطفل»، معهد جوته بالقاهرة، يناير ١٩٩٤.

(١) يستخدم هنا المصطلح الذى وضعه بلولر Bleuler ليشير إلى حالة الانطواء التى اتى التام الذى يكون عليه المولود الحديث.

(٢) تقدير الأمور من وجهة نظر الذات وحدها. وهو اتجاه قريب من الانطواء.

• الإبداع وسلام العالم

(*) ألقى هذا البحث في المؤتمر الدولى الفلسفى الخاص عن «الإبداع وسلام العالم»، القاهرة، ديسمبر ١٩٩٦.

• وحدة المنهج العلمى

(*) مجلة الجامعة الإسلامية، أول عدد، يناير ١٩٩٤.

(1) Decartes, Méditations Métaphysiques, Cinquième Méditation.

(2) Hasserl, The Paris Lectures, 2nd, ed. The Hague, 1970, pp. 30 - 31.

(3) Bacon, A Selection of his Works, The Odessey Press, New York, 1965, p. 331.

(4) Mill, System of Logic, Longman, London, 1925, pp. 553 - 283.

(٥) ابن رشد، البرهان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٣٨.

(6) Heisenberg, Physique et Philosophie, Albin Micheal, 1958, pp. 50 - 51.

(7) Popper, The Logic of Scientific Discovery. Hutchinson, London, 1959, pp. 27 - 33.

(8) Galileo, Dialogue Concerning the Two Chief World Systems, University of California Press, 1953, VXII xVII.

(9) K. Popper, Unended Question, Fontana, 1976, p. 41.



حضارة مصر

حكمة المصريين (*)

ما الحكمة؟

يعرفها الفيلسوف الإسلامى ابن سينا بأنها «صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغى أن يكسبه فعله لتشرف نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً لعالم الموجود». (١)

ويعرفها الفيلسوف الفرنسى ديكارت فيقول: «لا يقصد بالحكمة التحوط فى تدبير الأمور فحسب، بل يقصد منها معرفة كاملة لكل ما يستطيع الإنسان أن يعرفه».

وثمة تماثل بين التعريفين من حيث أن ابن سينا يحصر الحكمة فى معرفة «الوجود كله»، وديكارت يحصرها فى «المعرفة الكاملة»، أى أن كلا منهما ينظر إلى الحكمة على أنها «رؤية كونية». ويعد ذلك تباين الرؤى الكونية بتباين الشعوب والثقافات، كما تتباين بتباين تطورها.

ومن هنا يمكن إثارة هذا السؤال:

ماذا كانت عليه الحكمة أو بالأدق الرؤية الكونية فى قديم الزمان؟

وحيث أن مصر القديمة كانت من أوائل البلدان التى ابتدعت الحضارة فيمكن صياغة السؤال السابق على النحو الآتى:

ماذا كانت عليه الحكمة أو الرؤية الكونية عند قدماء المصريين؟

للجواب عن هذا السؤال نبدأ بالعصر الحجري القديم حيث كانت كفاية الانسان المصرى محصورة فى اصطيد الحيوانات وأكله. ولهذا كانت علاقة هذا الانسان بالبيئة علاقة إقضية، بمعنى أنه كان متكيفاً معها. ولكن مع بداية العصر الحجري الحديث، أى منذ أكثر من سبعة آلاف سنة واجه الانسان المصرى «أزمة طعام»، إذ ندرت الحيوانات بسبب اصطيدائها وأكلها دون استئناسها، مع تغير المناخ فهاجر ما تبقى من الحيوانات ومن ثم اضطر الانسان إلى تغيير علاقته بالبيئة، فتغيرت من علاقة إقضية إلى علاقة راسية. وهذه العلاقة الراسية تعنى تكيف البيئة طبقاً لحاجات الانسان المتزايدة. وقد كان من شأن هذا التكيف أن تمكن الانسان المصرى من تغيير البيئة وذلك بابتداع «التكنيك الزراعى» و «استئناس» الحيوانات فتغيرت البيئة من بيئة غير زراعية إلى بيئة زراعية. وقد أسهم نهر النيل فى هذا التغيير فزرع المصريون الشعير والحنطة ونبات الكتان الذى نسجوا منه الأقمشة. ومع ابتداع الزراعة ابتدعوا التقويم استناداً إلى الشهر القمري الذى تصوره مكوناً من ثلاثين يوماً، وإلى السنة المكونة من اثني عشر شهراً. وبعد ذلك ابتدعوا الكتابة وذلك باستعمال الصور للدلالة على الأفكار والأشياء. ومع التطور أصبحت الصور مبربوطة على كلمات منطوقة. وكانت الكتابة، فى بداية نشأتها، نقشاً على الحجر أو المعدن، ثم ابتدع المصريون مادة الطف وهى ورق البردى. وكان اللب يقطع فى شرائح طولية توضع متعارضة فى طبقتين أو ثلاث ثم تبلل بالماء ثم تضغط وتصفق. وترتب على ذلك ابتداع أدوات جديدة للكتابة مثل الحبر والفرشاة.

وتعتبر كل هذه الإبداعات أسلوبياً علمياً، ولكنه لم يكن هو الأسلوب الوحيد، فقد زاحمه تفكير أسطورى يوهم الانسان المصرى بأنه قادر على حل المشكلات التى يعجز عن حلها بالأسلوب العلمى. والتفكير الأسطورى، فى ذلك الوقت، كان يعنى الإهابة بقوى خارقة مختصة بإدارة شئون البشر. ولم تكن هذه القوى سوى ألهة تقيم فى مدن. وكانت هليوبوليس أعظم مدينة «لاهوتية» لأن الإله رع كان يقيم فيها، وهو يمثل الرأس. وكان الإله آمون يقيم فى طيبة، وهو يمثل الروح. وكان الإله بتاح يقيم فى منف، وهو يمثل الجسد. وعندما تأتى رسالة من السماء كانت تسمع فى هليوبوليس، ويتكرر سماعها فى

منف، وتكتب فى طيبة. ويرسل الرد إلى السماء من طيبة، وينفذ فى طيبة أيضاً ومن هنا كانت طيبة «أقدس» مدينة لاهوتية.

ومما هو جدير بالتنويه هنا أن الإله آمون كان ينظر إليه على أنه مؤسس بلدان العالم، وفى مقدمتها مصر. وإذا أردنا ترجمة هذا التنويه ترجمة إنسانية فالتساؤل عن هوية الملك الحاكم تصبح مطلوبة ولازمة. وهنا تشير أدبيات قدماء المصريين إلى أنهم لم يميزوا بين الملك من حيث هو رمز على الإله، وبينه من حيث هو مشارك فى الألوهية. ولهذا كان يقال عن الملك إن أمه امرأة أما أبوه فهو الإله رع. والملك، من هذه الزاوية، وسيط بين الإله والشعب، ولكنه أقرب إلى الإله منه إلى الشعب. ولهذا لم يكن يجرؤ أحد على مخاطبته بضمير المخاطب (بفتح الطاء)، فقد كانت المخاطبة تجرى بضمير الغائب فلا يقال للملك: هل تأذن لى ؟ وإنما يقال له «هل يأذن لى ؟». وهذا معناه أن فرعون كان موضع رهبة وخوف، ومن ثم كانت تعليماته أوامراً، ومن يعصاها يعاقب. ولذلك كان الفعل «يعلم» باللغة الهيروغليفية يعنى «يعاقب».

وقد ترتب على هذه السمة الإلهية لفرعون أمران:

الامر الأول أن فرعون كان ملتزماً ببقاء الدم الفرعونى. ولهذا فإنه لم يكن يتزوج إلا من أخته أو ابنته. وفى حالة الموت يقال عنه إنه قد ارتفع إلى السماء، وترجع على عرش والده الإله رع. وتحكى إحدى الأساطير أنه لما أصبح الإله رع مُسنّاً رفع نفسه إلى السماء، وبالذات عندما علم أن أهل الأرض كانوا يضمرون السوء. وبعد ذلك خلفه على عرش مصر ملوك أطلق على كل واحد منهم «ابن رع» أى أنه من نسل رع المقدس.^(٢)

هذا عن الأمر الأول، أما عن الأمر الثانى فهو خاص بالمصالحة بين الخلود والموت حتى لا يقال عن ابن الإله أنه مات. وأغلب الظن أن هذا الأمر الثانى هو السبب فى ابتداء أسطورة «عودة الروح». فهذه الأسطورة تعنى أن الروح لا بد وأن تعود إلى جسد صاحبها الميت. ولهذا كانت للروح أسبقية على الجسد، بل إن الجسد كان ينظر إليه على أنه عدو للروح. وفى هذا الإطار يقول بتساح حوتب الذى عاصر الملك إسمى من الأسرة الخامسة :

«مَنْ أطاع جسده كان عدواً لنفسه». وكان يُطلق على الجسد لفظ «خت» أما الروح فيطلق عليها لفظ الـ «با»، وتصور كطائر له رأس انسان وذراعان، وترفرف على مومياء صاحبها وهو طابع فى تابوته. وعندما تفارق الـ «با» الجسد تعود، فى القينة بعد الفينة، إلى مقبرة صاحبها لتقبل القرايين التى تقدم فى الأعياد.

رمة روح أخرى غير الـ «با» يطلق عليها لفظ الـ «كا» التى تخلق مع الانسان، وكان يقدمها الاله «خنوم» إلى الإلهة «حفت» التى تنفث فيها الحياة. وهى تنفصل عن الجسد فوراً بعد الموت، ولكنها تبقى بجانبه. ولهذا تحنط الجثة لتتعرف عليها الـ «كا». وتبنى مقبرة مجهزة بحجرة دفن تحتوى على تابوت ضخم للمحافظة على الجثة. وتكسد هذه الحجرة بالماكل والمشرب لكى تغتذى بهما. وكهنة الـ «كا» هى التى تقدم كل هذه القرايين. والجبانة لم تكن إلا مدينة كبيرة تسكنها «كامات» الملك وأفراد أسرته.^(٣)

ومما هو جدير بالتنويه هنا هو أن المقابر كانت تُبنى على هيئة أهرامات. وقد أطلق على العصر الذى كانت تبنى فيه الأهرامات بـ «عصر الأهرام»^(٤) وهو يمتد من الأسرة الثالثة إلى الأسرة السادسة. وقد وصل عددها إلى الثمانين وتقع على الضفة الغربية من نهر النيل. وفى مصر الأهرام نشأ ما يمكن تسميته بـ «الدين الرسمى» أى «دين الدولة» وهو مشتق من عبادة معبد محكوم بكهنة أقوياء، ويقع فى شمال منف عند مدينة أطلق عليها اليونان اسم «هليوبوليس». وكان اسمها عند المصريين «أون» وقد جاء ذكرها فى «سفر التكوين» وهى مركز عبادة الشمس. وأقدس شئ فى ذلك المعبد حجارة على هيئة هرم يقال إن إله الشمس قد وقف عليها فى هيئة طائر الفينكس. وفى مدينة هليوبوليس تكونت رؤية كونية لدى الكهنة مفادها أن رع - آتون - إله الشمس - قد ولد من «نون» وهو أول محيط فى العالم. ومن رع - آتون وُلد اله الهواء «شو» وإلهة الرطوبة «تفنوت»، وعنها ولد اله الأرض «جب»، كما ولدت إلهة السماء «نوت». ومن «جب» و «نوت» وُلد أوزيريس وإيزيس وست ونفتيس. وهذه الآلهة التسعة تكون ما يسمى بـ «تاسوعات» هليوبوليس. هذا بالإضافة إلى «تاسوعات» أخرى مكونة من آلهة أقل قدراً وتحت رئاسة الإله حورس.

ومع هذا الدين الرسمي نشأت القوة السحرية للكلمة المكتوبة وتدور على التحكم فى إرادة الآلهة. وثمة أسطورة تحكى أن اسم أوزوريس كان يكتب قبل اسم الميت لكى يتحول الميت نفسه إلى إله. وهذا التالى، فى بدايته، كان محصوراً فى الملك وحده، إذ كان ينظر إليه، أثناء حياته الدنيوية، على أنه تجسيد لحورس - ابن أوزوريس. ثم امتد هذا التجسيد إلى أعضاء الأسرة الملكية، ثم إلى أفراد مختارين من عامة الشعب، ثم إلى الشعب برمه. وبذلك تمت دمقرطة عبادة أوزوريس.

ومع عبادة الشمس نشأ الاعتقاد فى الحياة الأخرى، وكان هذا الاعتقاد محصوراً فى الأسرة الملكية. وكان على الملك - لكى يصل إلى الحياة الأخرى - أن يعبر بحيرة تسمى «بحيرة ليلى»، وهناك يدخل إل «الحقول التى وكّدت فيها الآلهة والتى فيها كانت الآلهة تحتفل بأعياد السنة الجديدة». وتحكى أوراق البردى، بعد دخول الملك إلى الحياة الأخرى، كيف يحيا. إنه يصبح سكرتير إله الشمس. يجلس أمامه ويصدر أوامره التى يتلقاها من الإله رع إلى رعيتته التى تحيط به وهى جالسة عند قدميه. ومع مرور الوقت يصبح الملك والاله رع شيئاً واحداً.

وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن فكرة الخلود نشأت مع الدين الرسمى أو دين الدولة، ومعها نشأت فكرة الـ «كا» التى أشرنا إليها آنفاً، وهى فكرة مرتبطة بأسطورة «عودة الروح». وهكذا تنشأ وحدة عضوية بين الخلود وعودة الروح.

وبعد عصر الأهرام جاء عصر الإقطاع حيث تأسست الامبراطورية المصرية. وأهم حدث فى ذلك العصر هو ما يعرف بـ «ثورة إخناتون». والاسم الأصلى لإخناتون هو أمنحوتب الرابع الذى اعتلى العرش فى عصر الأسرة الثانية عشر، وهو ابن «تى» من زوجها أمنحوتب الثالث. وكان الإله «آمون رع» هو إله الدولة بل إله الامبراطورية فيما بعد. ومن ثم اندمجت الآلهة الأخرى فى الإله آمون فأصبح آمون هو «آمون - رع» و «آمون - ختوم» وهكذا. ومن هنا بدأ الصراع بين كهنة آمون وكهنة الآلهة الأخرى وفى مقدمتهم كهنة رع. واتبع الملك أسلوباً لولياً فى إدارة هذا الصراع، فزعم أن الاسم الحقيقى للإله رع هو الإله

آتون، إذ كان هذا هو الاسم الفلكي للشمس كجرم في السماء دون أن يرتبط بأية صفة من صفات الالهة. ثم بنى معبداً للاله آتون في حرم الكرنك وذلك بمؤازرة من أمه «تي». وغير اسمه من أمنحوتب (آمون راضى) إلى إخناتون (المفيد لآتون). وعندئذ اشتد الصراع فأغلق الملك معابد الآلهة الأخرى، ومحا أسماءها، وشرد كهنتها.^(٥)

وقد قيل عن هذا التغيير الجذرى الذى أجراه إخناتون إنه ثورة، لأنه ثار على التقاليد التى ظلت مغروسة فى نفوس المصريين خلال ألف وخمسمائة سنة فأظهر نفسه المخلوق وليس كملك مقدس. وإذا كانت العلمانية تعنى انتزاع ما هو مقدس عما هو، فى الأصل، مدنى، فيمكن القول بأن ثورة إخناتون هى أول ثورة علمانية فى التاريخ القديم، ولكنها لم تدم إذ سرعان ما تكتل كهنة آمون بعد موت إخناتون، وعادت الآلهة الأخرى، ومات الإله آتون. والمفارقة هنا أن ضُفَّ حكم الامبراطورية بعد ذلك واختفت بلا رجعة. وما هو جدير بالتنويه هنا أن اسم إخناتون اختفى من ذاكرة المصريين، إذ حُذِفَ اسمه من قائمة الملوك.

وأغلب الظن أن إجهاض العلمانية مردود إلى سيادة أسطورة عودة الروح. ولا أدل على ذلك من نشأة علمين عمليين لخدمة هذه الأسطورة وهما الهندسة العملية والطب. فالحاجة إلى الهندسة واضحة من لزوم بناء مقابر الملوك على هيئة أهرامات حتى يمكن قطع كتل الحجر الجيرى على مقاسات مضبوطة قبل وضعها فى مواضعها المطلوبة. وأكبر هذه الكتل هى التى رتب ترتيباً معقداً فوق المقبرة الملكية بمثابة دعائم لتحويل الضغط عن سقفها. ويوجد من هذه الدعائم ٥٦ دعامة لسقف المقبرة الملكية فى الهرم الأكبر، ويبلغ متوسط وزنها ٥٤ طناً.^(٦)

هذا عن الهندسة العملية أما الطب فالحاجة إليه خاصة بالتحنيط للمحافظة على جثث الملوك. وقد استندت عملية التحنيط إلى التجفيف الكامل لجسد الميت بحيث يكون بمعدل تام عن الرطوبة المائية والحرارة، حيث أنه من المعروف أن جسم الانسان يتكون من ٧٥٪ وزناً من الماء. وكان الجسد برمه يغلف بطبقات عديدة من قماش الكتان المغموس فى راتنج

منصهر في حين أن الجسد، من الداخل، كان يُحشى بنشارة الخشب مخلوطة بالكثان والراتنج على هيئة كرات كبيرة بحيث تكون الشرائط الكثانية الخارجية مغطاة بصبغة راتنجية حمراء. كما كانت عملية التحنيط تستلزم تفريغ جمجمة الرأس ثم حشوها بشرائح من الكتان المغموسة مسبقاً في الراتنج المنصهر من خلال فتحة الأنف أو من خلال ثقب في مؤخر العنق. وكان كل ذلك يدل على تقدم الفراعنة في الجراحة.^(٧)

وتأسيساً على ذلك كله يمكن القول بأن العلوم عند قدماء المصريين ظلت علوماً عملية ولم ترق إلى مستوى العلوم النظرية. ومن هنا الفارق بين المصريين واليونانيين. ذلك أن اليونانيين القدماء اشتهروا بتأسيس العلوم النظرية وعلى الأخص المنطق والهندسة.

صحيح أن فلاسفة اليونان تعلمدوا لكهنة مصر. فقد جاء إلى مصر طاليس وفيثاغورس وأفلاطون. وأفادوا من العلوم العملية، ولكنهم ابتدعوا ما لم يتبعه المصريون وهو فكرة «البرهان» التي على أساسها ابتدع أرسطو علم المنطق الذي على أساسه ابتدع أقليدس الهندسة النظرية. وأغلب الظن أن هذا التأسيس النظري مردود إلى عدم اعتقاد اليونانيين في أسطورة «عودة الروح»، وإلى نظرتهم إلى الآلهة على أنهم أقرب إلى البشر منهم إلى الكائنات الفائقة للطبيعة. ولهذا فإن الطبيعيين الأوائل في اليونان لم يتجاوزوا الطبيعة إلى ما فوق الطبيعة. فأصل الأشياء الماء عند طاليس، والمادة غير المنتهية عند أنكسمندريس، والهواء عند أنكسيمانس، والنار عند هرقليطس. وإذا كانت العلمانية هي انتزاع ما هو مقدس مما هو مدنى، فالعلمانية كامنة في الحكمة اليونانية وذلك على الضد من الحكمة المصرية التي لم تستطع قبول العلمانية إلا قسراً أثناء حكم إخناتون.

وصف مصر برؤية معاصرة (*)

وصف مصر على نحو ما هو وارد في عنوان هذا المقال يُقصد به كتاب «وصف مصر»، وهو كتاب يضم جملة الأبحاث التي أجريت بعد الحملة الفرنسية على مصر. وقد استغرق تأليفه فيما بين ١٨٠٩ - ١٨٢٢ أى ثلاثة عشر عاماً ابتداء من عودة علماء الحملة الفرنسية إلى فرنسا. وقد أسهم في تأليفه رياضيون، وفلكيون، ومهندسون، وعلماء فزياء، ومستشرقون، وأدباء، ومعماريون، ورسامون، وبلغ عدد هؤلاء أربعة وخمسين عالماً. وكتبهم عدد كبير من الخطاطين، والرسامين، ورجال الطباعة، بالإضافة إلى أربعائة من الحفارين، ثم صدر الكتاب في أحد عشر مجلداً. كُتب على غلاف كل من المجلد الأول والثاني أنه طُبع بأمر صاحب الجلالة الإمبراطور نابليون الأكبر. أما باقى المجلدات الثلاثة الأخرى فقد كُتب على غلافها أنها طُبعت بأمر من الحكومة الفرنسية. وتتناول هذه المجلدات مختلف مجالات الحياة المصرية على نحو ما شاهدها علماء الحملة الفرنسية.

وأهمية كتاب «وصف مصر» مردودة إلى أهمية مصر، إذ كانت موضع رغبة عارمة في الاستيلاء عليها من قبل الدول الأوروبية. بيد أن هذه الرغبة العارمة في الاستيلاء على مصر لم تكن كلها شراً خالصاً. فالمسيو فورييه في مقاله المعلنون «مصر والحملة الفرنسية» (وهو من مقالات كتاب وصف مصر) يرى أن مصر محاطة بالخرافة، وغارقة في الهمجية، في حين أن معارفها كانت، في زمان غابر، تنتقل إلى الأمم الأخرى. وفي رأيه أن هذه الخرافة الغارقة في الهمجية^(١) مردودة إلى تحكم الممالك منذ القرن العاشر، وسيطرة

الإمبراطورية العثمانية منذ بداية القرن السادس عشر، وهي بداية مشثومة فى تاريخ مصر.^(٢) هذا بالإضافة إلى تحكم العادات والحكومات وجشع الملتزمين. والعادات يأتى ترتيبها هنا فى المقام الأول لأنها - فى مصر - كما فى أجزاء الإمبراطورية العثمانية، هى التى تصنع القانون.

وتأسياً على ذلك قرر قائد الحملة الفرنسية أن يعيد إلى وادى النيل العلوم التى نُفيت بعيداً عنه لوقت طويل. وكانت هذه العودة هى المشروع الفرنسى الحضارى لمصر. فأنشأ هذا القائد هيئة علمية تكون مهمتها استزراع العلوم والفنون وتطويرها. والبحث فى تطبيقاتها، فتوسعت الجغرافيا بأبحاثها لتشمل الموانئ والبحيرات والسواحل. وحددت بدقة مواقع الأماكن العامة. ودرست الفزياء خواص الطقس، ومجرى النهر، ونظام الرى، وطبيعة الرى. وأحضرت من أوروبا كل الأدوات اللازمة للطباعة.^(٣) وكان تعليق فورييه على هذا القرار من قبل قائد الحملة الفرنسية أنه «قد يكون من الأوفق القول بأن الأسلحة الفرنسية قد خلّصت مصر إلا أنها قد هزمتها»^(٤) وهذا القول ينطوى على تناقض، ولكنه تناقض مشروع، لأنه تناقض ديكالكتيكى، حيث يتولد من طرف واحد نقيضه. وهذا الطرف هو استغلال المستعمر «بكسر الميم» ونقيضه تحرير المستعمر «بفتح الميم».

السؤال إذن:

ماذا حدث لهذا التناقض الديالككتيكى؟

للجواب عن هذا السؤال أنتقى قضايا محددة مشتركة بين ما كان فى مصر بعد الحملة الفرنسية، وما هو كائن الآن. وهذه القضايا متقاة من كتاب «وصف مصر» وهى ثلاث:

قضية الصراع الدينى.

قضية المرأة.

قضية سيكولوجية الإنسان المصرى.

من حيث الصراع الدينى جاء فى كتاب «وصف مصر» «أن الاقبياط يعتبرون أنفسهم أحفاداً للمصريين القدماء، ودليلهم على ذلك أن جنسهم استطاع أن يظل نقيا. وهم لذلك

طاقة منعزلة، بالرغم من الغزوات المتتالية من الرومان، والعرب، والعمانيين وما تزال هذه الطائفة منعزلة تماماً حتى اليوم، عن بقية الأجناس التي تشكل الآن الجزء الأعظم من سكان مصر».^(٥)

ويتردد هذا المعنى فى كتاب «الأقباط فى السياسة المصرية» لمصطفى الفقى، حيث يقول: «إن أكثر العوامل أهمية فى تعزيز وتقوية الانطباع الذاتى للأقباط كان اكتشاف الماضى. فقد أدى تطور اكتشاف مصر الفرعونية وعملية إلقاء الضوء على روعة الحضارة المصرية القديمة إلى تجميع شمل الأقباط كى يعثروا على هويتهم الحقيقية كمصريين ذوى تاريخ طويل».^(٦)

وفى مقابل الهوية الفرعونية للأقباط بزغت دعوة القومية الإسلامية بزعامة الأنغاني ومحمد عبده. واعتبر البسطاء فى وادى النيل - الإسلام هويتهم.^(٧) وفى سبتمبر ١٩٠٨ أعلن أشنوخ فانوس مشروع إنشاء «حزب مصر» كرد فعل قبطى على بروز الشخصية الإسلامية للسياسة المصرية».^(٨)

وفى عام ١٩١١ انعقد المؤتمر القبطى فى مدينة أسيوط لمناقشة مطالب الأقباط وشكاياتهم. وفى ١١ سبتمبر ١٩٥٢ أسس محام قبطى يدعى إبراهيم فهمى هلال تنظيم «الامة القبطية» وسرعان ما انتشرت فروعه فى أنحاء مصر حتى بلغ عدد أعضائه ٩٢ ألف عضواً أغلبهم من الشباب. والغريب فى أمر هذا التنظيم أن وزارة الشؤون الاجتماعية قد منحت إبراهيم هلال ترخيصاً لإقامة جمعية دينية اتخذت لها اسماً هو، «جماعة الامة القبطية» والغاية منها التمسك بالكتاب المقدس، وتنفيذ جميع أحكامه، وتدریس اللغة القبطية، وتاريخ الامة القبطية، وإصدار جرائد يومية وأسبوعية للدفاع عن «الامة القبطية». ومطالبة الحكومة رسمياً بإنشاء محطة إذاعة خاصة بـ «الامة القبطية».^(٩)

وفى ١٧ يناير ١٩٧٧ تبلور الصراع الدينى الذى كان قد ورد فى كتاب «وصف مصر». ففى ذلك اليوم انعقد مؤتمر قبطى، لممثلى الشعب القبطى بالإسكندرية، للنظر فى عدة مسائل قبطية، وفى مقدمتها حرية العقيدة، وتطبيق الشرع الإسلامى.

وبعد ذكر الصراع الدينى. يتقبل مؤلفو كتاب «وصف مصر» إلى أحوال الرهبان. فيقررون أن هؤلاء الرهبان كانوا «يعيشون فى وطأة الخوف والقهر من العريان لأنهم متعصبون، ولأنهم أغلبية. فاختلاف الدين بل اختلاف المذهب هو سبب العداء فى مصر، ليس فقط بين المسيحيين، ولكن بين المسلمين أنفسهم، الذين يتبعون مذاهب متباينة فى إطار دين واحد. وكان الرهبان يسألوننا - أى يسألون الفرنسيين - ماذا سيكون موقفكم من المسلمين؟» (١٠).

هؤلاء العريان، فى رأى مؤلفى كتاب «وصف مصر» يتصفون بالعنف. «فرغم القوانين التى تحرم استخدام العنف ضد الفلاحين فإنه من المعتاد أن نرى، فى المساء، عند عودة الناس من السوق، اثنين أو ثلاثة من الفرسان العرب ينقضون فجأة على الفلاحين، وهم عائدون بمواشيهم ليتزعروها منهم. فإن أبدى هؤلاء شكلاً من أشكال المقاومة فإن الفرسان يقتلونهم، ولقد رأيت كثيراً من هذه المشاهد فى صنبو والقوصية» (١١).

والمفارقة فى هذا النص تكمن فى ذكر قريتين من قرى مصر، وهما صنبو والقوصية، كان الصراع الدينى دائراً فيهما فى بداية القرن التاسع عشر، ودائراً إلى الآن فيهما فى نهاية القرن العشرين، وفى غيرهما من قرى ومدن الصعيد، إلى الحد الذى دفع الدولة إلى سن قانون جديد، هو «قانون مكافحة الإرهاب» أو بالأدق «قانون مكافحة الصراع الدينى».

وفى تقديرى أن «الصراع الدينى» لا ينشأ إلا فى إطار أصولية دينية وهى فى مصر أصولية إسلامية وأصولية مسيحية. ونقصد بالأصولية الدينية رفض إعمال العقل فى النص الدينى، وبالتالي الالتزام بحرفية هذا النص، مع توهم امتلاك الحقيقة المطلقة، وما يلزم عن هذا الامتلاك من تكفير من لا يملكها، ومن ثم الإفتاء بقتله. وهذا بالفعل ما هو حادث فى مصر الآن.

ومن حيث قضية المرأة، ذكر كتاب «وصف مصر» أن: «الشعراء العرب يتغنون للمحب، ولكن لماذا؟ إن حياة النساء لا تختلف عن حياة العبيد، فأتساءل. هل يمكن للرجل والمرأة خاضعة لمشيئته أن يجعل منها مالكة لمصيره؟ إن النساء عند أمم الشرق يحيون فى عزلة

تامة، حيث يحرمّ عليهن مجتمع الرجال. وعندما يخرجن فثمة حجاب ضيق يخفيهن عن كل النظرات. ولهذا فإن كثرة وزيادة التحفظ، والاحتياطات القوية ضد أقوى العواطف، وأبعدها عن الخضوع والسيطرة، كل هذا يجعلها أكثر قوة وحدة، فإذا ما لمح شاب أثناء لقاء عابر ملامح سيدة جميلة، أو صورها له خياله على هذا النحو، فسأجج رغباته، وتبدأ التعبيرات الملتهبة ترسم كل ما يشعر به» (١٢).

وعن حياة ودور النساء في مصر، وحول الطريقة التي تمضى عليها حياتهن، «فهذا الجنس هو أبعد ما يكون عن أن يحصل على نفس الامتيازات نفسها التي يحصل عليها المسلمون الرجال. فالمرأة وقد انعزلت عن المجتمع محكوم عليها بالعدم المطلق وبالعز، ويضعها المسلمون في عداد الكائنات التي لا تحظى بقدر كافٍ من الذكاء ونعمة العقل» (١٣) ويحكى كتاب «وصف مصر» القصة التالية للدلالة على رأى المسلمين فى المرأة.. «كنا فى قرية الرحمانية عندما لجأت امرأة وعديد من الرجال إلى منزل واحد من زملائنا، وركعت وركع الجميع على ركبهم طالين العدل، أو بالأحرى الانتقام. حيث يفضل الشرقيون استخدام تلك الكلمة الأخيرة. وكانت المرأة ملطخة بالدم. طامن زميلنا من روعها، و اكتشف أنها مضروبة فوق رأسها، وأراد أن يخلع النقاب الذى يغطى وجهها، لكنها قاومت، فكرر المحاولة، وانتزع النقاب، لكن البائسة.. التى كانت تتمسك وهى فى آلامها تلك بالواجبات التى تفرضها على جنسها عادات وتقاليدها.. غطت وجهها يديها. واحتراماً من زميلنا لمعتقدات كهذه، فقد قص الجلد المحيط بالجرح، وضمده بنفسه حيث لم يكن ثمة طبيب، وربط الضمادة بقطعة من قميص مزقه لهذا الغرض. وعندما شاهده بعض المسلمين والأقباط يقوم بهذا العمل أظهروا بالغ دهشتهم علناً، بل وعبروا عن استنكارهم لقيام رجل يشغل منصباً عاماً مثله بالإنحدار للدرجة يضمده معها كائناً حقيراً. وتلك رؤيتهم للمرأة» (١٤).

ثم ترد بعد ذلك فقرة ساخرة من وضع المرأة، جاء فيها أنه «على الرغم من تلك القسوة التى يبدونها المشرع ضد النساء التى تنهض على الشك وعدم الثقة فى المرأة، فإن هذه القسوة تخف حدتها، شيئاً ما، عن طريق الحرية التى منحت للنساء فى التجمع بالحمامات» (١٥).

والسخرة هنا كامة فى أن الحرية ذات طابع نسائى، وليست ذات طابع إنسانى.

والرأى السائد، عند الأصوليين، فى هذا الزمان، هو الرأى الذى كان سائداً فى ذلك الزمان، زمان الحملة الفرنسية على مصر، عند طرح قضية المرأة. فالمرأة، عندهم، ليست موضع ثقة الرجال، بحكم طغيان عاطفتها على عقلها، وبحكم عدم قدرتها على التحكم فى المسألة الجنسية. ومن هنا دأبت دعوة الأصوليين إلى ضرورة عودة المرأة إلى المنزل وامتناعها عن ممارسة العمل خارج المنزل، حتى تظل الأسرة متماسكة. كما دأبت دعوتهم إلى ضرورة الالتزام بالحجاب خشية الغواية الجنسية. فقد ورد فى كتاب «المرأة المسلمة» للشيخ حسن البنا أن الإسلام يرى فى الاختلاط بين المرأة والرجل خطراً محققاً، ولهذا فإن المجتمع الإسلامى مجتمع فردى لا زوجى، وأن للرجال مجتمعاتهم وللنساء مجتمعاتهن، ومن ثم يحرم الإسلام على المرأة أن تكشف عن بدنها، وأن تؤدى الصلاة فى بيتها. فمهمة المرأة. فى نهاية المطاف، هى المنزل والطفل، وليس لها من مهمة سواها.

أما من حيث سيكولوجية الإنسان المصرى فقد جاء فى كتاب «وصف مصر»: «ولسوف يظل المصرى عبداً بائساً سلبياً خاملاً تدور به دوامات الشك، دون أن يفكر فى وضعه المحزن»^(١٦) ولربما تكون بلاده تلك هبة من القدر. و«البلادة ملحوظة فى كل بلدان الشرق»^(١٧) والبلادة معوقة للإنتاج الحضارى الذى هو تغيير البيئة لمواجهة احتياجات الإنسان المتطورة. وغياب الإنتاج الحضارى يعنى تثبيت الوضع دون تغييره، أى يعنى التخلف.

والسؤال إذن:

هل حالة التخلف، هنا، عابرة أم دائمة؟

جواب كتاب «وصف مصر» هو: «كل ما كتبه الرحالة القدماء الموثوق بهم عن العرب ما يزال على حاله حتى اليوم. ولو أنهم عادوا إلى الحياة اليوم ليعخوضوا فى الأمر نفسه يجدوا أنه لا ينفى عليهم أن يغيروا اليوم شيئاً مما قالوه فى ذلك الماضى البعيد»^(١٨)

ومعنى ذلك أن حالة التخلف، فى مصر، دائمة.

أزمة اليسار في مصر (*)

أزمة اليسار المصري من أزمة المجتمع المصري. والأزمة تعنى أننا إزاء تناقض يضعنا في مأزق. ومأزق المجتمع المصري الآن يقع بين رؤيتين: رؤية ماضوية أصحابها الأصوليون الذين يلتزمون حرفية النص الديني فيمتنعون عن إعمال العقل، كما يلتزمون إخضاع أية نظرية علمية لهذه الحرفية. ورؤية مستقبلية أصحابها يمكن أن ينعتوا بأنهم يساريون، لأن اليسار، بحكم تعريفه، لا ينشغل إلا بالرؤى المستقبلية.

وقد كان لليasar، فيما مضى من الزمان، رؤية مستقبلية تدور على تحقيق الاشتراكية، وعلى حتمية هذا التحقيق استناداً إلى قوانين علمية خاصة بالتغير الاجتماعي. وكانت الاشتراكية، عند أهل اليسار، تعنى في إيجاز، إنهاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، أى إنهاء التعامل مع الآخر على أنه مجرد موضوع أو مجرد أداة لتحقيق رغبات الذات. وكانت الماركسية هى بوصلة اليسار المصري. فقد انتقلت إليه، فى العشرينيات من هذا القرن، باعتبارها تجسيدا لنظام اجتماعى محكوم بحزب شيوعى بعد الثورة البلشفية. وكان انتقالها وقت أن كانت مصر تقاوم الاستعمار فأنجذبت شرائح من المثقفين والعمال نحو الماركسية، وقيل عنهم إنهم ماركسيون مع أن الماركسية لم تكن إنتاجاً مصرياً، بل إنتاجاً من «آخر» مختلف جنسياً، إلا أن اليسار المصري قد تلاحم مع هذا الآخر، بل كاد أن يتوحد معه. وكان من شأن هذا التوحد أن خمد العقل الناقد لليasar المصري. ولهذا فعندما تحطمت الماركسية عند هذا الآخر فى عهد ستالين، أى عندما تحولت إلى دوجما، أى إلى عقيدة

تطلعت أيضاً أفكار اليسار. ومن شأن التمسك أو الدوجما أن يدفع الفكر إلى الجمود، وإلى تحريك الألفاظ بدلاً عن تحريك الواقع، فيتوهم تحريك الواقع. فيقال مثلاً تفسيراً لظاهرة اجتماعية، ولكن البطالة أو تدهور التعليم أو الأزمة الاقتصادية، إنها من صنع الصراع الطبقي والإمبريالية بغض النظر عن العوامل الذاتية الكامنة في التراث المصري من حيث هو تراث متخلف محكوم بالفكر الأسطوري منذ الحضارة الفرعونية، ولم نعمل فيه العقل الناقد الذي من وظيفته الكشف عن جذور الوهم فيما نعتقد، وبالتالي لم نسمع للتنوير بالزوغ، بل أجهضنا كل «متنور» حاول أن يعمل عقله من غير معونة الآخرين. بل إن اليسار المصري والعربي عارض الدعوة إلى التنوير «سراً» باعتبارها دعوة برجوازية، وذلك لمجرد أن حركة التنوير في أوروبا كانت من العوامل الحاسمة في بزوغ الثورة الفرنسية البرجوازية. ولم يكن اليسار على وعى بأن هذا التنوير هو الذي أفرز كلاً من الليبرالية والماركسية على الرغم من تناقضهما. وثمة نصوص عديدة في التراث الماركسي تشهد على ضرورة التنوير باعتباره نقطة بداية للفكر الماركسي، منها قول إنجلز في كتابه «الاشتراكية المثالية والعلمية»: «إن الاشتراكية الحديثة، في صورتها النظرية، امتداد منطقي للمبادئ التي أرساها الفلاسفة الفرنسيون في القرن الثامن عشر. فلم يعترفوا بأى سلطان يأتي من الخارج. فكل شيء خاضع للنقد. وكل شيء عليه أن يبرر وجوده أمام محكمة العقل أو يتنازل عنه. ومن ثم أصبح العقل هو المعيار الوحيد لجميع الأشياء». ثم يستطرد قائلاً: «لقد رأينا كيف استجاب الفلاسفة الفرنسيون، في القرن الثامن عشر، من حيث هم الممهدون للثورة، إلى العقل باعتباره الحاكم الأوحـد لكل ما هو موجود. ومن ثم تأسست حكومة عقلانية وتأسس مجتمع عقلاني».

ومع ذلك لم يكن اليسار المصري على وعى بأن التنوير غائب عن مصر، بل غائب عن المجتمع العربي برمته بحكم سيطرة أيديولوجيا الدولة العثمانية بوصفها دولة دينية تقف ضد العلمانية التي هي أساس التنوير. وليس أدل على ذلك من مصادرة كتابين، في العشرينيات من هذا القرن، وهما كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ على عبدالرازق (١٩٢٥) وكتاب «في الشعر الجاهلي» لطف حسين (١٩٢٦). وسبب المصادرة أن مؤلف الكتاب الأول

متأثر بنظرية «العقد الاجتماعي» عند لوك والتي تدور على أن المجتمع من صنع الإنسان. وتأسيساً على ذلك برأ المؤلف الإسلام من مفهوم الخلافة. أما الكتاب الثانى فصاحبه دعا إلى الأخذ بالنتيج الديكارتى الذى يتخذ من الشك وسيلة للتمييز بين صادق الفكر وكاذبه. بل لم يكن اليسار على وعى بأن التنوير حركة فلسفية، فى المقام الأول، تبناها نفر من الفلاسفة كان ينشد إنهاء تحكم السلطة الدينية (سلطة دوجماطيقية) فى العقل الإنسانى. ولم تكن وسيلة هذا النفر من الفلاسفة فى تفويض الدوجماطيقية سوى تحليل المعرفة الذى انتهى إلى أن المعرفة الإنسانية معرفة نسبية بالضرورة، ومن ثم فإنها ليست معرفة مطلقة ولا يمكن أن تكون. وهذا اللون من التحليل وارد عند بيكون، وهيوم، ولوك، وديدرو، وفولتير، وروسو، وكوندروسيه، وكانط.

وعلى الضد من ذلك كان تفكير اليسار المصرى تفكيراً دوجماطيقياً يمطلق العوامل الموضوعية ولا يرى سواها من عوامل ذاتية لها من الفاعلية مثل مالدى العوامل الموضوعية، فيدعو إلى التأميم من غير وجود كوادرا اشتراكية، ويدافع عن القطاع العام بغض النظر عن الخسائر المالية الناجمة عن السلب والنهب، ويتوهم وجود صراع طبقي فى مجتمع يخلو من الطبقة بالمفهوم العلمى. فيتحدث مثلاً عن طبقة برجوازية، والبرجوازية لا تتكون إلا فى مناخ علمانى، والعلمانية من المحرمات الثقافية فى بلادى وفى بلاد مماثلة لبلادى. وإذا انتفت البرجوازية انتفى الحديث عن الطبقة العاملة.

ثم إن اليسار المصرى كان يتجاهل نقد التفكير الأسطورى المترسب فى العقلية المصرية منذ الحضارة الفرعونية حتى الآن. وكان يتحدث عن الجماهير كما لو كانت هذه الجماهير تعى مفهوم التطور وحمية التغيير الاجتماعى. تجاهل كل ذلك واندفع إلى الصدام مع السلطة على أمل الاستيلاء عليها. وكان الأجدر به أن يتخذ من قضية تنوير الجماهير قضيته الأساسية. وهى بالفعل القضية الأساسية فى المجتمعات المتخلفة، وهى ليست قضية اليمين المحافظ فى هذه المجتمعات، لأن هذا اللون من اليمين لا يحافظ إلا على التراث من غير تحليل أو نقد.

وعندما حاصر الغرب الليبرالى الدوجماتيقية الماركسية اقتصادياً وعسكرياً وسياسياً ودينياً انهارت هذه الدوجماتيقية وانهار معها الاتحاد السوفيتى وتفكك. وهنا حدثت أزمة اليسار الماركسى. ولم يكن أمامه سوى أحد أمرين: إما أن يتماسك وإما أن يتفكك. ولكنه لم يدرب نفسه على التفكك فكان أمامه أحد أمرين: إما أن يتمسك بالدوجماتيقية الماركسية ويدخل فى عناد مع ذاته، وإما أن يتمسك بدوجماتيقية أخرى لأنه كان يتعاطى الدوجماتيقية. وكانت الدوجماتيقية الأخرى جاهزة ومستعدة لقبوله، وأعنى بها الأصولية الدينية. وهذا هو مغزى تحول شريحة من الماركسيين إلى الأصولية الدينية فتركت شعارات الماركسية ودعت إلى شعارات الأصولية.

كان هذا هو موقع اليسار فيما مضى من الزمان فأين موقعه فى مستقبل الأيام؟ وفى صياغة أخرى يمكن إثارة السؤال التالى: ما هى الرؤية المستقبلية لليسار المصرى بعد انتهاء الحرب الباردة وروال الاتحاد السوفيتى؟

الجواب عن هذا السؤال يستلزم فى البداية تحديد معنى «الرؤية المستقبلية». وقد حدث لبس فى معنى هذا المصطلح. فأننا كنت قد استحدثته فى الستينيات وكان يعنى عندى أن التاريخ يتحرك من المستقبل وليس من الماضى. وهذا على الضد من رأى الشائع القائل بأن الزمان يتجه فى مساره من الماضى إلى المستقبل ماراً بالحاضر. ورأى أن الأولوية، فى آنات الزمان الثلاثة، ليست للماضى لأنه، فى أصله، مستقبل، أى مستقبل فات. ومعنى ذلك أن الماضى مطلوب من سمته الأساسية وهى أنه كان مستقبلاً، وأنه لم يعد كذلك. كما أن الأولوية ليست للحاضر لأنه وهَم. فالحاضر نهاية ماضٍ وبداية مستقبل. يبقى إذن أن تكون الأولوية للمستقبل، ومن ثم فالمستقبل يقع فى مقدمة الآتات الثلاثة وليس فى مؤخرتها. ومعنى ذلك أننا نحرك الحاضر فى المسار الذى يحقق الرؤية المستقبلية. بيد أن هذا التحريك عملية معقدة، إذ يستلزم إجراء عدة استنباطات ابتداء من الرؤية المستقبلية حتى نصل إلى النتائج التى فى إطارها نحرك الواقع بحيث ننتهى من هذا التحريك إلى تحقيق الرؤية المستقبلية.

والسؤال إذن: ما هى الرؤية المستقبلية اللازمة لليسار المصرى؟

فى تقديرى أن اليسار المصرى ليس فى إمكانه تكوين رؤية مستقبلية بمعزل عن «رباعية المستقبل» وهى الكونية والكوكبية والاعتماد المتبادل والإبداع استناداً إلى تطور الثورة العلمية والتكنولوجية. فهذه الثورة قد أفضت إلى سباحة الإنسان فى الكون. ومن شأن هذه السباحة أن تسمح للإنسان بدراسة الكون دراسة علمية بحيث يمكن تكوين رؤية كونية علمية. وبفضل هذه الرؤية تتغير رؤيتنا لكوننا الأرضى لأننا سنراه من الكون بعد أن كنا نراه ونحن فيه. فكيف يبدو لنا هذا الكوكب فى هذه الحالة؟

أغلب الظن أنه سيبدو لنا كوحدة بلا تقسيمات، أى قرية كبيرة تهت فيها التقسيمات الجغرافية والعرقية والدينية فتتسم بالاعتماد المتبادل بين الشعوب والأمم، ومن ثم يحل الحوار محل الصراع، والسلام محل الحرب، وأجهزة الحياة محل أجهزة الموت، والوعى بالوجود محل الوعى بالعدم. وتنشأ عن كل ذلك إشكاليات جديدة فى حاجة إلى حلول جديدة، أى فى حاجة إلى إبداع.

وكان أينشتاين قد قال بعد انفجار القنبلة الذرية: «لقد تغير كل شيء ماعدا أسلوب التفكير». وما نحن الآن أمام منعطف تاريخى يستلزم أسلوباً جديداً فى التفكير. والذى يلتزم هذا الأسلوب الجديد هو الذى سيقال عنه إنه يسارى، ذلك أن اليمين هو المكلف، تاريخياً، بمنع الجديد.

ولكن ثمة عقبات أمام هذا الأسلوب الجديد فى التفكير، ويمكن إيجازها فى الوحدة العضوية الراهنة بين الأصولية الدينية والرأسمالية الطفيلية. فكل منهما ضد المسار العلمانى للحضارة الإنسانية على الرغم من تباين نسق القيم عند كل منهما. وقد بدأت ملامح هذه الوحدة العضوية فى بداية السبعينيات من هذا القرن. وقد أشار إلى هذه الملامح تقرير «نادى روما» (١٩٩١) تحت عنوان «الثورة الكوكبية الأولى» جاء فيه مايلى:

«يبدو أن الإنسانية، فى نهاية هذا القرن، محكومة بالاتجاه نحو اللاتعین ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين حيث بداية تكوين المجتمع العالمى الذى سيكون متبايناً عن

لثورة الزراعية والثورة الصناعية، إذ سيكون «مجتمع ما بعد الصناعي» على حد تعبير عالم الاجتماع الأمريكي دانييل بل، حيث انفجار السكان واضطراب المناخ العالمى، وأزمة الطاقة، والتلوث، وفشل نقل التكنولوجيا، وجنون الجرى وراء الربح المادى، وتجارة المخدرات، والطاعون الجديد الذى يسميه تقرير «نادى روما» تجارة المخدرات وهى تجارة تفوق فى دخلها المادى تجارة البترول، وتقلص دور الدولة، وتجارة السلاح غير المشروعة. كل ذلك أدى إلى العنف الذى تولد عنه الإرهاب».

وكل ذلك من شأنه أن يدفعنا إلى البحث عن عمل دولى مشترك لمواجهة هذه الإشكاليات الكوكبية. بيد أن تقرير «نادى روما» يتشكك فى إمكان المواجهة، ذلك أن أنسقة القيم المتباينة أصبحت موضع تساؤل فى مواجهة صعود الأصوليات الدينية.

هوامش حضارة مصر

• حكمة المصريين

- (٥) مجلة إيداع، فبراير ١٩٩٨.
- (١) ابن سينا، أقسام العلوم، رسائل، ١٠٤
- (2) Maret, A. The Nile & Egyptian Civilization, Rouledge & Kegan, London , PP. 19-72
- (3) Naydler, J, Temple Of the Cosmos, Vermony, 1996, pp. 32-58
- (4) Edwards, I, The Pyramids of Egypt, Pelican, 1947, pp. 15-34
- (5) Breasted, Ancient Times, The Athenaeum Press, Boston, 1919, pp. 116-125

- (٦) جورج سارتون، تاريخ العلم، جـ ١ دار المعارف، ١٩٥٧، ص ٩٨.
- (٧) سمير يحيى الجمال، تاريخ الطب والصيدلة المصرية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٢٥٨ - ٢٦٩.

• وصف مصر برؤية معاصرة

- (٥) مجلة إيداع، القاهرة.
- (١) علماء الحملة الفرنسية «وصف مصر» مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩، ج ١، ص ٢٩٨.
- (٢) نفس المرجع، ص ٣١٥.
- (٣) نفس المرجع، ص ٢٧ - ٢٨.
- (٤) نفس المرجع، ص ٣٣٣.
- (٥) نفس المرجع، ص ٢٥.
- (٦) مصطفى الفقي، الاكباط في السياحة المصرية، دار الشروق ١٩٨٥، ص ٢٦.
- (٧) نفس المرجع، ص ٣٤.
- (٨) نفس المرجع، ص ٣٧.
- (٩) جمال بدوي، التنتة الطائفية في مصر، للقاهرة، ص ٦٤ - ٩٠.
- (١٠) وصف مصر، ج ٢، ص ٦٧.
- (١١) نفس المرجع، ص ٢١١.
- (١٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٠٩.
- (١٣) نفس المرجع، ج ١، ص ٨٩.
- (١٤) نفس المرجع، ج ١، ص ٩٢.
- (١٥) نفس المرجع، ج ١، ص ١٢٦.

(١٦) نفس المرجع، ج ١، ص ٤١.

(١٧) نفس المرجع، ص ١٠٩.

(١٨) نفس المرجع، ص ٩٣.

• أزمة اليساري مصر

(*) مجلة إيفانغ، القاهرة.



کسمولوجیا

الفلسفة كسمولوجيا (*)

قول شائع أن الفلسفة أنطولوجيا . وبداية هذا القول عند أرسطو فى كتابه «الميتافزيقا» حيث يقرر أن الحكمة أو العلم الالهى أو العلم الأول هو أعلى العلوم النظرية لأنه يبحث فى الوجود من حيث هو وجود ومحمولاته الجوهرية بينما سائر العلوم يقتطع كل منها جزءاً من الوجود، ويبحث فى محمولات هذا الجزء فقط . وفى مبحث الوجود من حيث هو وجود ينبغى أن نقتنع العلة الأولى . وفيما عدا العلة الأولى لسان العلل، فى رأى أرسطو، أربع وذلك فى مجال الطبيعيات . العلة بمعنى الجوهر أى الماهية، والعلة بمعنى المادة، والعلة بمعنى مصدر التغير، والعلة بمعنى الغاية . وبذلك تكون لدينا علل صورية ومادية وفاعلية وغائية . وأرسطو يتجاوز هذه العلل الطبيعية إلى العلة الأولى وهى المحرك الأول الذى يحرك ولا يتحرك . ومن هذه الزاوية فإن أرسطو ينقد الطبيعيين الأوائل لأنهم ينكرون البحث فى الوجود ويتفلسفون من غير مجاوزة الطبيعة فيكتفون بعلة واحدة هى العلة المادية، ويختلفون فيما بينهم حول طبيعة هذه العلة المادية .

قال طاليس إن الماء هو المادة الأولى التى تتكون منها الأشياء ودليله على ذلك أن النباتات والحيوان يقتديان بالرطوبة . ومبدأ الرطوبة الماء . ثم إنهما يولدان من الرطوبة ذلك أن الجراثيم الحية رطبة وما منه يولد الشئ فهو مكون منه . بل إن التراب يتكون من الماء ويطنى عليه شيئاً فشيئاً كما يشاهد فى الدلتا المصرية وفى أنهر أيونية حيث يتراكم الطمى عاماً بعد عام . وما يشاهد فى هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالاجمال فانها: خرجت من الماء وصارت قرصاً كافياً على وجهه كجزيرة كبرى فى بحر عظيم، وهى

تستمد من هذا المحيط اللا متناهي العناصر الغازية التي تفتقر إليها. وقال انكسمانس بأن الهواء هو العلة الأولى. فهو يتكاثف ويتخلخل بذاته فيحدث النار فالماء فالتراب فتكون منه ومنها الأشياء بأنواعها. وقال هرقليلس بأن النار هي العلة الأولى التي تصدر عنها الأشياء وترجع إليها. هي نسمة حارة حية عاقلة أولية أبدية. يعتريها وهن فتصير ناراً محسوسة، ويتكاثف بعض النار فيصير أرضاً. وترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة تتراكم سحياً فتلتهب وتنقدح منها البروق وتعود ناراً أو تنطفئ هذه السحب فتكون العاصفة وتعود النار إلى البحر. أما أنبادوقليس فقال إن العلة الأولى مكونة من أربعة عناصر: الماء والهواء والنار والتراب، وهي على السواء ليس بينها أول ولا ثان ولكل منها كيفية خاصة: الحار للنار والبارد للهواء والرطب للماء واليابس للتراب.

وأرسطو يغلط هؤلاء الطبيعيين الأوائل الذين يكتفون بعلة واحدة هي العلة المادية أياً كانت تسميتها لأنه ينبغي التساؤل عن سبب الكون والفساد. والمادة عاجزة عن الجواب عن هذا السؤال لأنها لا تغير ذاتها. فلا الخشب يستطيع أن يتجسّر سرياً، ولا البرونز في إمكانه أن يصنع مثلاً. ولهذا فثمة علة غير مادية هي التي تسبب التغير. ومن ثم يتجاوز أرسطو الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، أى إلى العلم الإلهي وموضوعه الوجود العام وليس الموجود. والوجود العام هو الأنطولوجيا. ومن ثم فالأنطولوجيا هي الفلسفة. والفلسفة تبدأ بالدهشة، والدهشة تقضى إلى التفلسف، والتفلسف لا يتم إلا إذا كان صاحبه لا يشهد الانتاج. وأرسطو يلح، في أكثر من موضع، على سلب الانتاج عن الفلسفة. فيقول تارة إن صاحب المعرفة النظرية أكثر حكمة من المنتج، وأن المبادئ الأولى لا علاقة لها بالانتاج. ولهذا فان التفلسف ينشأ في البلاد التي فيها فراغ. والفراغ ليس ممكناً إلا مع الثراء.

الفلسفة إذن من حيث أنها البحث في الوجود من حيث هو وجود هي أنطولوجيا معزولة عن الانتاج. وإذا كانت الحضارة مردودة إلى ابتداء الانسان التكنيك الزراعى، أى ابتداء الانتاج فالأنطولوجيا لا علاقة لها بالحضارة. وإذا كانت الحضارة من ابتداء الانسان فالأنطولوجيا لا تسمح بتأسيس انثروبيولوجيا، أى علم الانسان. ودليلنا على ذلك محاولة هيدجر في اتخاذ الأنطولوجيا أساساً للتفلسف.

يتساءل هيدجر عما إذا كان لدينا جواب عن معنى لفظ «الوجود»، ويجب بالنفي ثم يعقب قائلاً: إنه من الملائم التساؤل من جديد عن معنى الوجود، ولكنه يردف قائلاً: هل نحن اليوم في حيرة من أمر هذا العجز عن فهم معنى الوجود؟ ويجب بالنفي ثم يعقب قائلاً: علينا أن نوقف الفهم مرة أخرى ولكن بشرط أن نرفض القول بأن التساؤل عن معنى الوجود هو تساؤل سطحي يدعو أن الوجود هو الأكثر كلية، وبالتالي الأكثر خواء من بين التصورات كلها، ومن ثم يصبح غير قابل للتعريف، والبحث عنه يصبح غير ضروري. والمفارقة هنا أن هيدجر يرى أن هذه الدعوى متجذرة في الأنطولوجيا القديمة ذاتها، وأنها لن نفهم هذه الأنطولوجيا فهماً صحيحاً إلا إذا أوضحنا التساؤل عن معنى الوجود وأوضحنا الجذور التي نشأت منها المعاني الأنطولوجية. . وجوابه عن هذا التساؤل هو أن الوجود هو الذي يحدد الكينونات من حيث هي كينونات، أي فهمها من خلال الوجود. بيد أن هذا الوجود ليس كينونة. الوجود إذن متميز عن الكينونات ومع ذلك فإنه يُعرف ويتضح من خلال الكينونات. فسأى الكينونات نختار؟ إننا نختار الكينونة التي تتساءل عن الوجود، وهذه الكينونة يطلق عليها هيدجر لفظ «دازين» والـ «دازين» هو تشخصن الوجود.

ومع ذلك فوجود الـ «دازين» ليس له دلالة أنطولوجية بالمعنى التقليدي للفظ «وجود» existentia لأن الوجود أنطولوجياً يعنى الوجود الذى هو «فى متناول اليد» والـ «دازين» ليس فى متناول اليد. ولذلك يحتفظ هيدجر بلفظ existence للـ «دازين»، ويلفظ existentia للوجود الذى هو فى متناول اليد، أى الوجود الأنطولوجى. إذن ماهية الـ «دازين» تكمن فى وجوده غير الأنطولوجى، أى فى ممارسة الحياة اليومية. والحياة اليومية للـ دايزن تعنى الوجود - فى - العالم. وهذا الوجود يكشف عن الـ «هم». ومن ثم فإن الـ دايزن مستوعب فى الـ هم. ومن ثم فهو مُلقى. والهم هو الذى يكون الـ دايزن ككل. وينتج عن ذلك أن الـ دايزن متجه إلى تحقيق إمكاناته. وغيباب هذا التحقيق بمنع معه استكمال الـ دايزن لذاته ككل، وهو يعنى فناءه. أما إذا حقق الـ دايزن كليته فإنه يفقد وجوده - فى - العالم، أى يتسهى. إذن ثمة علاقة بين الكلية والنهاية. ومعنى ذلك أن الـ

دارين متجه إلى النهاية. والنهاية تعنى الموت ونحن نتناول الموت فى الحياة اليومية على أنه شىء مكروه، ونقول إن فلانا قد مات ونتصور أن الموت لا علاقة له بنا. ومعنى ذلك أن الموت ليس حاضراً بالنسبة إلى، وليس مهدداً لى. ومعنى ذلك أيضاً أننا نقصد الـ «هم» والـ دارين يفقد ذاته فى الـ هم. والمطلوب منه ألا يفقد ذاته حتى يكون أصيلاً.

وعندما يفهم المرء ذاته بطريقة اسقاطية لما لديه من امكانات وجودية فإن المستقبل يقع تحت هذا الفهم. والاسقاط مستقبلى. ومع ذلك فإن الـ دارين فى أغلب الأحيان يظل منفلقاً على امكاناته. ومعنى ذلك أن الزمانية لا تتزم دائماً بمستقبل أصيل. بيد أن هذا التناقض لا يعنى أن الزمانية أحياناً تفقد المستقبل، ولكن معناه أن تزم المستقبل يتخذ أشكالاً متعددة. فثمة مستقبل أصيل ويسميه هيدجر التوقع. ومعنى ذلك أن المستقبل الأصيل يجب أن يتحرر من المستقبل غير الأصيل. والـ دارين نادراً ما يكون فى حالة توقع.

وتأسيساً على ذلك كله يمكن القول بأن هيدجر قد شعر بخيبة أمل فى استعادة الإنسان لوجوده الأصيل بسبب طفيان الـ هم فى الحياة اليومية. ولدينا دليلان على هذا القول.

الدليل الأول أن هيدجر فى مقدمته للطبعة السابعة الألمانية لكتابه «الوجود والزمان» يقول: «إن الطبقات السابقة مكتوب على غلافها عبارة «الجزء الأول» إلا أنني قد حذفت هذه العبارة فى هذه الطبعة. فبعد ريع قرن لم يكن ممكناً إصدار الجزء الثانى إلا إذا أعدت صياغة الجزء الأول من جديد». والدليل الثانى اشارته، فى خطة بحثه، إلى أنه لم يتناول على الإطلاق بحث الجزء الثانى وهو الخاص بالبحث فى الملامح الأساسية للتدمير الفنونولوجى لتاريخ الأنطولوجيا مع بيان اشكالية الزمان كمفتاح. كما أنه لم يتناول بحث القسم الثالث من الجزء الأول وهو الخاص بالزمان والوجود.

واعتقد أن الامتناع عن إصدار الجزء الثانى مردود إلى أن الوجود من حيث هو وجود هو نقطة البداية، ذلك أن هذا الوجود العام لا علاقة له بالإنسان، لأن الإنسان ليس له علاقة بهذا الوجود وإنما علاقته بالكون لأن العقل عندما يعمل لا يعمل إلا فى الكون،

ولأن العقل على الرغم من أنه جزء من الكون إلا أنه في إمكانه أن يعي الكون في حين أن الكون لا يمكنه أن يعي ذاته. ثم إن العقل لا علاقة له بالوجود العام. والدليل الأنطولوجي يعبر عن زيف هذه العلاقة، إذ أن العقل في هذه العلاقة يدور في حلقة مفرغة. وقد دلت كائناً على هذا الزيف في نقده للدليل. فهذا الدليل الأنطولوجي يعتمد على تعريف الله بأنه الموجود الكامل، ولكن الوجود ليس محمولاً ذاتياً تختلف الماهية بوجوده لها أو عدمه. فالماهية هي بالاضافة إلى مائة ريال متصورة ومائة ريال عينية. فليس من حقنا إذن اضافة الوجود إلى الموجود الكامل.

الأنطولوجيا إذن عقيمة، وعقمها مردود إلى أن الوجود العام يتر الإنسان من الكون. وعلاقة الإنسان بالكون هي العلاقة الأساسية ذلك أن الإنسان لا يوجد - في - العالم وإنما يوجد - في علاقة - مع العالم أو بالأدق مع الكون. وقد كانت هذه العلاقة مغموسة في الأساطير في البداية إلى أن نشأت الحضارة في وادي النيل وواى دجلة والفرات والهند والصين. ففي هذه المناطق حدثت ثورة في إنتاج الطعام كان من شأنها أن غيرت الأسلوب المادى والاجتماعى للوجود الإنسانى. وسبب هذه الثورة مردود إلى أزمة الطعام في عصر الصيد التى دفعت الإنسان إلى ابتداء التكتيك الزراعى. وقد كان من شأن إبداع الحضارة أن تغيرت علاقة الإنسان بالكون فبعد أن كانت علاقة أفقية أصبحت علاقة رأسية. وهذه العلاقة الرأسية تعنى مجاوزة الإنسان للكون. وهذه المجاوزة تعنى قدرة الإنسان على تأنيس الكون وتأنيس الكون يعنى الوعى بوحدة الإنسان مع الكون. وتأنيس الكون ليس تاماً، وبالتالي فالوعى ليس تاماً. وتنام الوعى هو بتمام وحدة الإنسان مع الكون. وبين أن هذا الوعى الكونى لن يكون ممكناً إلا بيزوغ إنسان كونى. وهذا الامكان ممكن استناداً إلى قانونين: قانون النشوء والارتقاء وقانون الانتقال من الكم إلى الكيف. ولكن القانون لا يعمل في فراغ وإنما يعمل في واقع مادى. والواقع المادى الراهن يتمثل في الثورة العلمية والتكنولوجية وهى تلور على ثلاثة محاور:

الفيزياء النووية هى علم الكون حديثاً وهى الفلسفة الطبيعية قديماً عند الطبيعيين الأوائل. والفارق بين الحديث والقديم هو فارق كيفى. فالفيزياء النووية الحديثة هى بداية تحكم

الإنسان فى الكون وهذا التحكم لم يكن وارداً فى الفزياء النووية القديمة والحاسبات الالكترونية تحتل مكان الذاكرة فلا يبقى للإنسان سوى الإبداع وبذلك يسهم فى النقلة الكيفية لبزوغ الإنسان الكونى. وغزو الفضاء الكونى يستلزم تعود الإنسان على الحياة فى الفضاء. وهذا من شأنه أن يحدث تغييراً جذرياً فى الإنسان ينبىء ببزوغ نوع جديد يكون فى مقدوره تمثلاً لكون ذى الأبعاد الأربعة الزمكانى الذى تنبأ به أينشتين. ومن شأن هذا التمثل أن يسمح للإنسان برؤية الأحداث قبل أن تقع فتزول غربة الإنسان عن الكون. ونخلص من كل ذلك إلى أن مستقبل الفلسفة يكمن فى أن تكون كسمولوجيا وليس أنطولوجيا.

الإغتراب والوعى الكونى

قضية الاغتراب، فى نشأتها، مردودة إلى نظرية العقد الاجتماعى عند روسو. أما شيوعها فمردود الى نشر كتاب غير كامل للماركس عام ١٩٣٢ عنوانه «مخطوطات اقتصادية وفلسفية عام ١٨٤٤».

تعريف روسو للاغتراب وارد فى الفصل الرابع من الكتاب الأول من «العقد الاجتماعى» حيث يقول:

«إن تغرب يعنى أن تعطى أو أن تبيع. فالإنسان الذى يصبح عبداً لآخر لا يعطى ذاته وإنما يبيع ذاته على الأقل من أجل بقاءحياته. أما الشعب فمن أجل ماذا يبيع ذاته؟^(١) هذا التعريف ينبثق عنه التمييز بين العطاء والبيع. العطاء مجانى الطابع، أما البيع فيطوى على التبادل. ومن ثم يرى روسو أن القبول بأن الانسان يعطى ذاته مجاناً قول محال وغير متصور، استنادا الى هذه الحقيقة، وهى أن من يقوم بفعل العطاء انسان مجنون والجنون لا يولد أى حق. اغتراب الفرد اذن، عند روسو، هو اغتراب جزئى وليس اغتراباً كلياً. أما اغتراب الشعب فمن الممكن أن يكون كلياً إذا أحال نفسه إلى سلطة مطلقة.

وقد تأثر هيجل بهذا الفصل من كتاب روسو، ونوه بهذا التأثير فى كتابه «محاضرات فى تاريخ الفلسفة». بيد أن هذا التنويه لم يكن خالياً من النقد. فهيجل يأخذ على روسو تناوله المجرد لمفهوم الاغتراب. ويلزم من هذا النقد أن يكون هيجل واقعياً فى تفسيره للاغتراب، فهل هو كذلك؟

فى الفصل المعنون «الروح المغترب عن ذاته» من كتاب «فثومولوجيا الروح» يربط هيجل بين الثقافة والاعتراب. فالثقافة، عنده، تعنى أن يعارض الفرد ذاته، ذلك أن الذات الفردية تسلب ذاتها من أجل الحصول على حقيقتها الشاملة، وحقيقتها الشاملة هى الثقافة لأن الثقافة هى كل ما يتجه الإنسان، وانتاجه مكثف فى عنصرين: الدولة والثروة. الدولة توحد بين الأفراد من خلال «الكل»، أما الثروة فتوحد بين الأفراد ولكن من خلال «الفرد». ومن هنا يقوم التناقض بين الدولة والثروة، أى بين الشمولية والليبرالية، أى بين الخضوع للوضع القائم والثورة على الوضع القائم، ورفع التناقض أمر لازم بحكم طبيعة المنهج الجدلى عند هيجل. ومع ذلك تجاهل هيجل الرفع وأثر الخضوع على الثورة حين ربط بين الخضوع و«الوعى النبيل»، وبين الثورة و«الوعى الدنى».

فالدولة، عند هيجل، تنطوى على ثلاثة عناصر: الأسرة أو الدولة فى شكلها المباشر، والمجتمع الدنى أو البرجوازى أو دولة الاقتصاد الحر، والدولة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة من حيث أنها تمثل الوحدة العضوية للحياة السياسية^(٢). وهذا المعنى الثالث للدولة يقابل الفكرة الشاملة عند هيجل، أما المجتمع البرجوازى فهو مجرد ظاهرة، حيث أن الفكرة الشاملة فيه فى حالة وحدة لا واحة كامنة فى التفاعل بين الأفراد. ومع ذلك فهيجل مقتنع بأن الكل سابق على الأجزاء، وأن الأجزاء موجودة من أجل أن يحقق الكل وجوده الواقعى. ومعنى ذلك أن التناقض قائم بين المجتمع البرجوازى والحياة السياسية، قائم بين الفرد البرجوازى المنشغل بحياته اليومية، والمواطن المدرك لحقيقته الخالدة فى حياة المدينة، ولأرادته المماثلة لأرادة العامة. وهذا التناقض هو الذى يولد الوعى التمس أو الاعتراب.

وهذا الاعتراب السياسى، عند هيجل، يلزمه اغترب دنى، لأن الفرد حين يغترب سياسياً يلجأ إلى الاحتما فى طبيعة أبدية تتجاوز ذاته. وقد حاول هيجل رفع هذا التناقض بين الفرد والدولة حين تصور إمكان تحول الفرد إلى مواطن، ومملكة السماء إلى مملكة الأرض^(٣). وهى محاولة بلا سند واقعى، لأن التناقض ليس بين البرجوازية والدولة، وإنما هو فى الصراع الداخلى للمجتمع البرجوازى، أى فى الصراع الطبقي. وقد اكتشف ماركس مفهوم الصراع الطبقي من تحليله لمفهوم الاعتراب. ولهذا يتجاوز مفهوم الاعتراب عند

ماركس، مفهومه عند كل من هيجل وفويرباخ.

فى الفصل المعنون «الوعى الذاتى» من كتاب «فثومولوجيا الروح» يتصور هيجل أن الحياة ظاهرة غريبة عنا، فالوعى الذاتى هو وعى انسانى بالحياة، ولكنه يظهر كما لو كان شخصاً آخر فأرى ذاتى خارج ذاتى. وهذا التخارج للذات بالنسبة إلى ذاتها هو الذى يكون حركة الوعى الذاتى. والملاحظة الأولى لهذا الوعى الذاتى هى الرغبة فى الحياة. ولكن الحياة ليست فقط حياتى الخاصة بى كوجود جزئى، وإنما هى أيضاً الحياة بوجه عام، الحياة كجنس. والحياة، فى تطورها فى الطبيعة أولاً وفى التاريخ ثانياً، تواجه الوعى الذاتى على أنه شىء خارجى. إن الحياة هى القوة الكلية أو الماهية الموضوعية. إنها صراع ضد ظاهرة الموت.

ولماركس تعليقان على هذه الفقرة، أحدهما فى كتاباته المبكرة، والآخر فى «الايديولوجيا الألمانية». يقول ماركس عن الموت إنه يبدو انتصاراً للنوع على الفرد، ويبدو إنه يناقض وحدة النوع. بيد أن الفرد الجزئى هو مجرد موجود محدد ومتطور، ومن ثم فهو فإن». والوعى، عند الانسان، ليس إلا هذا الادراك للنوع الذى ينطوى على موت الفردية الجزئية». وفى «الايديولوجيا الألمانية» يبين ماركس أن شروط الحياة، بالمعنى البيولوجى، أصبحت غريبة عنا. إننا نعر عليها خارج ذاتنا مكثفة فى أشكال موضوعية صلبة. ولهذا فإن الاغتراب الذاتى، وهو جوهر الفرد، ليس مجرد تخارج الذات، اذ هو يكشف عن نفسه بأسلوب عدوانى من حيث أن الفرد الجزئى هو الذى يعانى الموت، وهو بالرغم من أنه ليس إلا ذاتية إلا أنه يجد نفسه مسحوقاً بواقع موضوعى. وعند هيجل الأنا هو الآخر، ومن ثم فإن الآخر يبدو لى كأنه ذاتى وآخر غير ذاتى فى آن واحد. والنتيجة الصراع ضد الموت من أجل تأكيد الذات، وعلاقة جدلية بين السيطرة والخضوع. ومعنى ذلك أن الوعى الذاتى هو وعى بالآخر، وعى بالبيئة الانسانية، على حد قول ماركس، أى وعى بالتاريخ وليس وعياً بالطبيعة. ومن هنا فإن الفرد يكتسب وعيه بنفسه كإنسان مستطور من خلال وجوده فى تاريخ المجتمع. وهكذا يصبح التداخل بين الأفراد، والسيطرة على الطبيعة وتأسيسها بفضل العمل وصراع الأفراد من أجل تأكيد ذاتهم، مجالاً خصباً للتأمل من قبل

الوعي الذاتى. بيد أن هذا الوعي الذاتى لا يقف عند حد التامل، ذلك أن مشروعه الأساسى، بحكم طبيعته الفعالة، هو إزالة الاغتراب بتوسط موضوع مناقض لطبيعته الذاتية.

يقول ماركس: «إن الإنسان من حيث هو إنسان هو من إنتاج المجتمع، كما أن المجتمع هو من إنتاج الإنسان. فالفاعلية والعقل مضمونهما اجتماعى وكذلك أصولهما. لدينا إذن فاعلية اجتماعية وإنسان اجتماعى. والدلالة الانسانية للطبيعة ليس لها وجود إلا بالنسبة إلى إنسان اجتماعى، لأنه، فى هذه الحالة وفيها وحدها، تكون الطبيعة على علاقة بالإنسان، وتكون أساس وجود الإنسان من أجل الآخرين، ووجود الآخرين من أجله، وعندئذ، وعندئذ فقط، تكون الطبيعة أساساً لحبرة الإنسان الانسانية، وعنصراً حيوياً للحقيقة الانسانية، ويصبح الوجود الطبيعى للإنسان، ها هنا، وجوداً انسانياً، وتصبح الطبيعة ذاتها انسانية بالنسبة إلى الإنسان. . وهكذا يصبح المجتمع هو الوحدة النهائية للإنسان والطبيعة، أى هو السمة الطبيعية للإنسان، والسمة الانسانية للطبيعة».

هذا النص يفيد رؤية ماركس العلمانية، وهى رؤية ترمز إلى أسلوب تحرير الإنسان من الاغتراب حيث يتمنى الإنسان، من جهة أنه منتج لحياته، إلى طبيعته الكلية التى كانت مغتربة عنه عند نشأة المجتمع. ويلزم من هذه الرؤية العلمانية أن ثمة اغتراباً آخر بالاضافة الى الاغتراب السياسى هو الاغتراب فى الدين. وقد تفرغ فويرباخ لنقله الدين متأثراً بمقولة «الوعي التمس» عند هيغل، وهذا النوع من الاغتراب مردود إلى مقولة «المفارق» التى تعنى أن الله هو السيد والإنسان هو العبد، ومن ثم يحال الإنسان إلى عدم وجودى يتولد منه الاحساس بالضعف.

بيد أن نقد فويرباخ هو نقد نظرى لا يفضى إلى إزالة الاغتراب، الأمر الذى دفع ماركس إلى البحث عن أصل الاغتراب الدينى فى الواقع المادى للإنسان. يقول ماركس:

«إن أساس النقد اللادينى هو على النحو التالى: إن الإنسان هو الذى يصنع الدين، وليس العكس. فالدين، فى حقيقته، هو الوعي الذاتى للإنسان طالما أنه لم يجد نفسه أو أنه فقد

نفسه. بيد أن الإنسان ليس موجوداً مجرداً، جالساً على قدميه خارج العالم، بل إنه العالم الإنسانى والدولة والمجتمع، وهذه الدولة وهذا المجتمع هما اللذان يصنعان الدين. والدين، عندئذ، يصبح هو وعى العالم مقلوباً، لأنهما عالم مقلوب. إن الدين هو النظرية العامة لهذا العالم، إنه موسوعته الموجزة، إنه منطق في أسلوب شعبي، إنه شرفه الروحي، إنه حميته، وازعه الأخلاقي، أساس التميزية والتبرير، إنه التحقيق المذلل للوجود الإنسانى طالما أن الوجود الإنسانى يخلو من الوجود الحقيقى. ولهذا فإن النضال ضد الدين هو نضال، بطريق غير مباشر، ضد هذا العالم ذى الراتحة العطرة الروحية المتمثلة في الدين»^(١).

ومعنى هذا النص أن الاغتراب الدينى لا يزول بالنقد النظرى، وإنما بالنضال ضد الظروف المادية المولدة له. ثم هو لا يزول بالفلسفة المثالية الهيجلية، لأن كل ما قدمته لنا هذه الفلسفة نعيم نظرى بديل عن نعيم الدين. ذلك أن خطأ هيجل يكمن فى توهمه أن الوعى الذاتى يصبح وعياً بذاته من خلال موضوعه، وفى توهمه أنه بهذا الأسلوب قد رد الموضوع الى ذاته. والأمر على الضد من ذلك، إذ يبقى الموضوع من غير مجاوزة له. والفيلسوف الهيجلى هو وحده الذى يتصور أن مجرد التفكير فى الموضوع يكفى للتحكم فيه.

والسؤال إذن :

ما هى الظروف المادية المولدة للاغتراب عند ماركس؟

هى ظروف اقتصادية واجتماعية تدور على فائض القيمة. فتحليل ماركس الاقتصادى السياسى لفائض القيمة يكشف عن التطور الجدلى والتاريخى لرأس المال. . أعظم اغتراب للإنسان فى تاريخه. ويزيد الأمر ايضاحاً بنص من كتاب «رأس المال». يقول ماركس «حللنا، فى الجزء الأول، الظواهر المتعلقة بعملية الانتاج الرأسمالى كعملية انتاجية بغض النظر عن التأثيرات الثانوية الناشئة عن الظروف الخارجة عن مجال هذه العملية. بيد أن هذه العملية، فى معناها الدقيق، لا تستوعب حركة رأس المال، إذ يضاف إليها فى الواقع عملية الدوران، وهى موضوع تحليلنا فى الجزء الثانى، وبالذات فى الفصل الثالث. وقد أفضى بنا هذا التحليل الى أن العملية الرأسمالية للانتاج هى خليط من عملية الانتاج

والدوران. ولكن مفهوم هذا الخليط لا يمكن أن يكون موضوع بحث في الجزء الثالث، ذلك أن الذى يهمنا هو الصور العينية التى تنشأ عن حركة الانتاج الرأسمالى ككل». إن رؤوس الأموال تتحرك وتلقى فى صور عينية إلى الحد الذى فيه تبدو صورة رأس المال فى عملية الإنتاج وصورته فى عملية الدوران وكأنها جوانب خاصة من هذه الصور العينية»^(٥)

هذا النص يكشف منهج ماركس فى التحليل، ويتلخص فى الانتقال من الماهية إلى المظهر، والماهية هنا هى قيمة العمل أصل فائض القيمة، أى عملية الانتاج ذاتها. أما المظهر فهو السوق وقانون العرض والطلب. والنتيجة أن البداية والنهاية فى العملية الرأسمالية للانتاج هى النقود والسلعة تقع بينهما. ويصوغ ماركس هذه النتيجة صياغة رمزية على النحو التالى: ن - س - ن ١ أى أن ن د ن ١ حيث أن ن ترمز إلى النقود، س ترمز إلى السلعة. والمفارقة فى هذه الصياغة أن رأس المال هو الذى ينتج الانسان، فى حين ان الانسان، فى الأصل، هو الذى ينتج رأس المال. ومن هنا اغتراب كل من العامل والرأسمالى فى العملية الرأسمالية للانتاج، على الرغم من أن كلا منهما نقيض الآخر. ويبقى بعد ذلك تحديد مكان كل منهما فى هذا التناقض. الرأسمالى مضطر إلى المحافظة على وجوده، وبالتالي المحافظة على وجود نقيضه وهو العامل. أما العامل فهو مضطر إلى إزالة وجوده، وبالتالي إزالة وجود نقيضه وهو شرط وجوده كعامل، أى الرأسمالى. والفارق بين اغتراب كل منهما أن الرأسمالى يجد فى اغترابه الذاتى قوته وخيره، ويجد العامل فى اغترابه الذاتى أنه لا حول له ولا قوة، وأن وجوده لا انسانى، ومن ثم يحافظ الرأسمالى على هذا التناقض فى حين يرغب العامل فى تدميره.

نخلص من ذلك الى أن العامل هو الشخص الاولى والاساسى لظاهرة الاغتراب، أما الرأسمالى فهو الشخص الثانوى. ومعنى ذلك أنه اذا كان ناتج العمل لا يتنمى إلى العامل، وإذا كان العامل يواجه ناتجه كقوة غريبة فهذا ليس ممكناً إلا لأن ناتج العمل يتنمى إلى انسان آخر غير العامل. وهكذا ينتج العامل - خلال العمل المغترب - إنساناً غريباً عن العمل، ويقف خارجه بهذا العمل، أى أن علاقة العامل بالعمل تولد علاقته بالرأسمالى. ومن هنا يقول ماركس «إن رأس المال يصبح قوة اجتماعية مستقلة ومغتربة»^(٦)، «وهذه هى عملية اغتراب عمل العامل ذاته»^(٧).

ومن هنا تنشأ مفارقة أخرى تدور على أن فعالية كل من العامل والرأسمالي فعالية
معتبرة.

والسؤال اذن :

كيف تكون الفعالية معتبرة؟

إن الفعالية تعنى التخارج، فهل التخارج يحمل فى طياته الاغتراب؟

جواب ماركس بالسلب، وهو جواب مستفاد من نقده لمفهوم التخارج عند هيجل حين
يحلل ماركس الاغتراب الناشئ عن العمل على النحو الآتى:

«إن ناتج العمل هو عمل نحمد فى موضوع، اصبح ماديا، كأنه تموضع العمل، فتحقق
العمل هو تموضعه. وفى مجال الاقتصاد السياسى فان هذا التحقق للعمل يبدو فقداً
للتحقق بالنسبة إلى العمال، ويبدو التموضع فقداً للموضوع وعبودية له، ويبدو التملك
اغتراباً، أو تخارجاً... وكل هذه النتائج لازمة عن الحقيقة القائلة: إن العامل يرتبط بناتج
عمله على أنه موضوع غريب»⁽⁸⁾.

وثمة ملحوظتان على هذا النص. الملحوظة الأولى ان اسم هيجل لم يذكر صراحة
والمحوظة الثانية أنه ليس ثمة استدلال فلسفى من هذا التحليل الاقتصادى. ومع ذلك
فنظرة سريعة تكشف عن نقد عميق لفلسفة هيجل، ذلك أن الاغتراب متميز من الواقع
الموضوعى، ومن التموضع فى العمل. التموضع خاصية العمل على الاطلاق، وخاصية
العلاقة بين الممارسة الانسانية وموضوعات العالم الخارجى. أما الاغتراب فهو لازم من
التقسيم الاجتماعى للعمل فى المجتمع الرأسمالى، ومن بزوغ العامل الحر المزعوم الذى
يعمل بوسائل انتاج تنتمى إلى انسان آخر، ومن ثم تبدو هذه الوسائل وناتج عمله كما لو
كانت قوة مستقلة وغريبة.

خطأ هيجل اذن يقوم فى الربط العضوى بين التخارج أو التموضع والاغتراب.
وتصحيح هذا الخطأ، فى رأى ماركس، هو فى التمييز بين التموضع فى العمل على

الاطلاق واغتراب الذات والموضوع فى الشكل الرأسمالى للعمل. يقول: «إن ماهية الاغتراب لاتكمن فى كون الانسان بموضع ذاته بصورة غير انسانية وفى تعارض مع ذاته، ولكن تكمن فى كونه بموضع ذاته فى تمايز عن الفكر المجرد وفى تعارض معه».^(٩)

ويرتب على الربط بين التوضع والاغتراب أن ازالة الاغتراب تستلزم ازالة التوضع. وهذا وهم. «المهمة اذن هى فى مجاوزة موضوع الوعى. والموضوعية من حيث هى كذلك تعتبر علاقة انسانية مغتربة لاتتفق مع ماهية الانسان، ولا مع الوعى الذاتى. واعادة تملك الماهية الموضوعية للانسان المولودة فى شكل اغتراب كثنى غريب لاتباعى اذن ازالة الاغتراب فحسب، بل ازالة الموضوعية كذلك. وبعبارة اخرى يمكن القول بأن الانسان يعتبر موجوداً روحياً غير موضوعي».^(١٠)

وبعد أن يكشف ماركس عن هذا الانسان الوهمى الناشئ من مفهوم هيكل الزائف عن الموضوعية يطرح مفهومه على النحو التالى: «حيث يوجد الانسان الواقعى الجسدى، الانسان الذى يضع قدميه ثابتة على ارض صلبة، الانسان الذى يستشقى ويزفر كل قوى الطبيعة، وحيث يتصور هذا الانسان قواه الواقعية والموضوعية والجوهرية على أنها موضوعات غريبة عن طريق تخارجها فليس فعل الوضع هو الذات فى هذه العملية، انها ذاتية القوى الجوهرية الموضوعية التى لابد، من ثم، أن يكون فعلها شيئاً موضوعياً. فالموجود الموضوعى يسلك بطريقه موضوعية. وما كان ليسلك بطريقه موضوعية لو لم تكن الموضوعية فى صميم وجوده، لأنه لا يخلق إلا موضوعات لأنه إنما يتأسس بهذه الموضوعات إذ هو فى قرارة ذاته طبيعة. ومن أجل ذلك فان هذا الموجود الموضوعى، فى فعل الخلق، لا يتنقل من حالة النشاط الخالص إلى حالة خلق الموضوع، بل على الضد من ذلك، فالتأجه الموضوعى لا يؤكد سوى نشاطه الموضوعى، فيؤسس نشاطه على أنه موجود طبيعى وموضوعى. . فان تكون موضوعياً وطبيعياً وحسباً، وأن يكون لك موضوع وطبيعة وحس خارج ذاتك، فى آن واحد، أو أن تكون أنت ذاتك موضوعاً وطبيعة وحساً لطرف ثالث. فالمنى واحد. . أن موجوداً غير موضوعى هو عدم، لا - موجود».^(١١)

إذن ماذا يعنى التموضع عند ماركس؟

للجواب عن هذا السؤال يميز ماركس فى «رأس المال» بين التموضع والتشيؤ. التموضع ليس إلا تأكيد الإنسان لذاته فى موضوع، ليس إلا تجسيد الإنسان للأنسا. أما التشيؤ فهو انفصال الذات المتموضعة عن ذاتها، ولهذا فإن التشيؤ سلب للإنسان، وسلب لشخصيته، وعزله عن اخوانه من بنى البشر، فيفقد الموضوع طابعه الانسانى، ويقف معارضاً للإنسان بل بديلاً عنه^(١٢). ومن هنا يمكن القول بأن التموضع لايتهى إلى التشيؤ بالضرورة، ولكن التشيؤ يستلزم التموضع بالضرورة. ذلك ان التشيؤ يحيل الموضوع من موضوع انسانى متمم إلى الإنسان إلى موضوع لا إنسانى ومعارض للإنسان.

ويكشف التشيؤ طبيعة الانتاج الرأسمالى، طبيعته المجنونة. إن عالم التشيؤ عبارة عن عالم علاقات اجتماعية بين أشياء تسم بخصائص البشر، ومن ثم يصبح البشر فى حوزة الأشياء، وتنشأ علاقات اجتماعية بين الأشياء، وعلاقات مادية بين الأفراد، الامر الذى يؤدى إلى أن يمنح البشر ثقتهم للأشياء وليس لبعضهم البعض، وإلى أن تصبح الثقة ذاتها - وهى من خصائص الذات الانسانية - خاصة للأشياء الطبيعية من حيث هى مستقلة عن الإنسان.

ويلزم من ذلك أن التشيؤ ينطوى على طابع طبقى. فتسلط الرأسمالى على العامل ليس إلا تسلط شروط العمل على العامل ذاته. واستقلال شروط العمل، بفضل العامل وعلى الرغم منه، لا يعنى إلا تسلط الشئ على الإنسان، وتسلط العمل الميت على العمل الحى، وتسلط الانتاج على المنتج^(١٣). والتسلط، فى نهاية الامر، ينطوى على تناقضات كل منها فى حال اغتراب.

إذن الطابع الطبقي للتشيؤ ينزع الطابع الطبقي للاغتراب. فالتشيؤ يكشف عن عدم التكافؤ بين من يخلق الحضارة (العامل) ومن يستثمرها (الرأسمالى)، وكل منهما يمثل أشياء متشخصة، فيغترب الإنسان. ومعنى ذلك أن العامل فى الوقت الذى فيه ينتج الحضارة فإنه يستجها فى شكلها المغترب، ويلزم من ذلك أن الحضارة فى تناقض مع

الانسان. وهذه النتيجة التي انتهى اليها ماركس استناداً إلى التحليل الاقتصادي والفلسفي انتهى اليها فرويد استناداً إلى التحليل النفسى.

والسؤال عندئذ:

- ما العلاقة بين الاغتراب والحضارة عند فرويد؟

جواب فرويد يدور على فكرة محورية أن الحضارة تأسست بفضل الانسان وعلى الرغم منه. أسسها الانسان دفاعاً عن ذاته ازاء عدوان الطبيعة، ولكنها جاءت على نحو يتعارض وتحقيق أهوائه. ومن هنا يقول فرويد إن كل فرد، فى الواقع، هو عدو الحضارة. فالحضارة تقوم على كبت الغرائز، ولهذا فهى عسائية الطابع، ويستعين فرويد للتدليل على هذه النظرية بشواهد من الماضى السحيق منقولة عن كتاب «الفصن الذهبى» لفريزر، وعن نظرية التطور لدارون.

فالمجتمع البدائى هو مجتمع القطيع محكوم بحاكم قوى الشكيمة ومطلق، وهو فى الوقت نفسه، فى مقام الأب. جميع الذكور تحت إمرته وجميع النساء فى حوزته، الأمر الذى أثار حفيظة الذكور فاتفقوا على قتله وأكله، وكان لهم ما اتفقوا عليه، ولكنهم عانوا بعد ذلك من ازدواج العاطفة. ففى باطن كراحتهم للأب تكمن عاطفة حب تجاهه، الأمر الذى يؤدى بهم إلى الاحساس بالذنب. وفرويد يرد هذا الاحساس بالذنب إلى ما يسميه بعقدة اوديب. وتولد عن هذا الاحساس وهذه العقدة ما يسميه فرويد «بالأنا الأعلى» وهو جملة الأوامر الأخلاقية التى تهدف إلى منع تكرار فعل القتل. «الأنا الأعلى» هو نواة تأسيس الدين، وذلك باحالة قوى الطبيعة الى آلهة، ومنحها خصائص الأب المتمثلة فى القسوة والحنان. ويفضل هذا الأنا الأعلى أصبح الانسان كائناً أخلاقياً واجتماعياً، ومع ذلك فهذه الكينونة ذاتها هى ضد الإنسان. وهذه الضدية تولد الإحساس بعدم الرضا. بيد أن الدين يحاول أن يقدم له التعزية ولكن بلا جدوى. ويخلص فرويد من ذلك الى أن الدين وهم.

ولكن ما الوهم؟

إن الوهم ليس بالضرورة خطأ، بمعنى عدم تحققه أو تناقضه مع الواقع. مثال ذلك: فتاة

فقيرة لديها الوهم أن اميراً سيأتى ويتزوجها. هذا ممكن الحدوث. ومع ذلك فليس من السهل العثور على أوهام قد تحققت. ومن ثم يطلق فرويد على أى اعتقاد أنه وهم حين تكون رغبة التحقيق هى الدافع الأساسى إلى تجاهل علاقتها مع الواقع. ومن هذه الزاوية يقال على النظريات الدينية إنها أوهام، إذ هى لاتخضع لأى برهان، كما أنه ليس فى الامكان اجبار أى انسان على اعتبارها صادقة أو على الايمان بها، وبنفس القدر لا يمكن رفضها. إن الغاز الكون يمكن أن تتكشف لنا تدريجياً بالبحث. وثمة اسئلة عديدة لم نجد لها جواباً فى العلم، ومع ذلك فالبحث العلمى هو الوسيلة الوحيدة إلى معرفة العالم الخارجى، وسيطرة العقل كفيلة بازالة الأوهام. ومن غير ذلك فان البشرية ستظل قابعة فى مرحلة الطفولة حيث السيطرة للاروى دون الوعى.

ولكن ماذا يحدث عند سيطرة اللاوعى؟

منطق النسق الفرويدى يلزمنا بجواب ينطوى على مفارقة: تدمير الحضارة، بحكم أنها لاتقوم إلا على أساس من الضغط والردع وحرمان الفرائز عما قد يرضيها. ومعنى ذلك ان اغتراب الانسان عن ذاته، بحكم سيطرة اللا وعى على الوعى، ظاهرة حضارية. هذه هى النتيجة الحتمية للعلم الذى أسسه فرويد باسم «التحليل النفسى» أو ما يمكن أن يقال عنه إنه «علم اللاوعى».

وثمة سؤال ها هنا لابد ان يثار:

هل فى الامكان تأسيس «علم الوعى»؟

بداية الحضارة دليلاً فى الجواب عن هذا السؤال. وبدايتها مردودة الى عصر التكتيك الزراعى وليس إلى عصر القنص، ذلك أن القنص لم يستلزم إحداث أى تغيير فى البيئة الطبيعية، وإنما ابتداء التكتيك الزراعى هو الذى استلزم إحداث تغيير فى البيئة الطبيعية مثل الحرث وحفر الترع واقامة السدود. وإذا كانت الحضارة، فى أساسها، تغييراً فى البيئة الطبيعية فالزراعة، عندئذ، هى بداية الحضارة.

وتأسيماً على ذلك فان الحضارات الاولى كانت محدودة فى وادى النيل، ووادى دجلة

والفرات، والهند، والصين. ففى هذه المناطق حدثت ثورة فى انتاج الطعام كان من شأنها أن غيرت الأسلوب المادى والاجتماعى للوجود الانسانى. وسبب هذه الثورة مردود إلى أزمة الطعام فى عصر القنص، وأدى به البحث إلى إبداع تكتيك الزراعة. وأدت الزراعة إلى نشأة علاقة جديدة بين الانسان والطبيعة، فلم يعد الانسان فى وحدة لا واعية مع الطبيعة، بل منفصلاً عنها. .

ويفضل تكتيك الزراعة نشأ العلم. فعن الأشكال المنتجة فى عملية الغزل نشأت الهندسة، وعن عدد الخيوط التى تنطوى عليها هذه العملية نشأ علم الحساب، وعن الحركة الدائرية التى تنطوى عليها عملية النسيج تأسس علم الميكانيكا، واخترعت وسائل المواصلات.

يبد أنه على الرغم من ذلك الأثر الإيجابى فقد بزغت الطقوس والأساطير لأجل تخصيص التربة واسقاط الأمطار وازدياد المحصول. وتجلست هذه الطقوس والأساطير فى حكومة ودين. ولهذا كان الكهان يتمتعون بصفة دينية ومدنية، يقضون بين الناس، ويفسرون الأحلام، ويعالجون المرضى بالشعوفة، وتلجأ إليهم العامة لاستشارتهم فى جميع الأمور. وكان الكهان هم الملوك وهم الفلاسفة، وهم العلماء، كلمتهم مسموعة وأمرهم مطاع، وحكمهم قانون.

وكانت القرية هى الوحدة الأساسية. ولكن مع ازدياد السكان، وتعقد الحياة الاجتماعية ووفرة الطعام المنتج نشأت المدينة حيث يقيم فيها من لا يشتغل بإنتاج الطعام، وهم الصناع والتجار، الأمر الذى استلزم تنظيمًا مركزيًا إداريًا.

ولم يتحقق التمايز بين القرية والمدينة دفعة واحدة. ذلك أن سكان المدن كانوا يمتلكون أراض زراعية، ويقيمون فى أكواخ. ولكن مع التطور بدأت المدينة فى التمايز فانشئ المعبد وسط المدينة وكانت تقيم فيه الآلهة. ومن هنا ارتبطت الآلهة بحياة المدينة. ومن هنا أيضاً كان الكهان يقيمون فى المدينة لإدارتها، ويتحكمون فى الأرض الزراعية، فيقومون بتوزيع الحبوب والمياه، وتحديد أوقات البذر، وجنى المحصول، وخزن الغلال. أما الأعمال التى

تتطلب جهداً جسمانياً مثل البناء والتجارة والنسج فلم تكن من مهام الكهان. ومن ثم نشأ المجتمع الطبقي، ومثاله المدينة اليونانية حيث انقسم البشر إلى سادة وعبيدة.

نخلص من مفهوم بداية الحضارة إلى الحقائق التالية.

- اللاوعى باللا اغتراب يكمن فى وحدة الانسان مع الطبيعة قبل أزمة الطعام.

- الوعى بالاغتراب يكمن فى انفصال الانسان عن الطبيعة.

- الابداع يعنى أن العلاقة بين الانسان والطبيعة هى علاقة راسية وليست علاقة أفقية وهذه العلاقة الراسية تعنى مجاورة الانسان للطبيعة، وهذه المجاورة تعنى قدرة الانسان على تغيير الطبيعة، وتفسير الطبيعة يعنى تأنيسها. وتأنيسها يعنى الوعى بوحدة الانسان مع الطبيعة. بيد أن هذا التأنيس ليس تاماً، وبالتالي فالوعى ليس تاماً، وعام الوعى بتمام وحدة الانسان مع الطبيعة، وتمام هذه الوحدة يعنى ازالة الاغتراب.

السؤال إذن:

ما الذى يعوق تمام الوعى؟

سلطة الأسطورة، وسلطة الطبقة.

وكيف نزيل السلطتين؟

زوال سلطة الأسطورة بالثورة العلمية.

وزوال سلطة الطبقة بالثورة الاجتماعية.

الثورة الاولى من شأنها ازالة اغتراب الإنسان عن الطبيعة

والثورة الثانية من شأنها ازالة اغتراب الإنسان عن الإنسان.

والوعى الناشئ عن هاتين الثورتين لن يكون إلا وعياً كونياً.

بيد أن الوعى الكونى لن يكون ممكناً إلا بيزوغ انسان كونى.

فهل هذا فى الامكان؟

يمكن استناداً إلى قانونين:

قانون النشوء والارتقاء، وقانون الانتقال من الكم الى الكيف. ولكن القانون لا يعمل فى فراغ، وإنما يعمل فى واقع مادى. والواقع المادى الراهن يتمثل فى الثورة العلمية والتكنولوجية وهى تدور على محاور ثلاثة:

- الفزياء النووية.

- الحاسبات الالكترونية.

- غزو الفضاء.

تفصيل ذلك:

الفزياء النووية هى علم الكون حديثاً، وهى الفلسفة الطبيعية قديماً. والفارق بين الحديث والقديم هو فارق كينى. فالفزياء النووية الحديثة هى بداية تحكم الإنسان فى الكون، وهذا التحكم لم يكن وارداً فى الفزياء النووية القديمة، إذ اكتفت بالبحث عن أصل الأشياء فى مبدأ واحد. ومع ذلك فقد كان لها الفضل فى الكشف عن ثلاثة أفكار أساسية على حد قول نيتشه:

- أن يكون للأشياء أصل

- وأن يكون هذا الأصل معقولاً.

- وأن يكون الوسيلة إلى فهم الكون..

هكذا كان الحال عند الطبيعيين الأوائل. قال طاليس إن الماء هو المادة الاولى والجوهر الاوحد الذى تتكون منه الأشياء. ودعم هذا رأى بالدليل فقال: إن النبات والحيوان يغتنى بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة الماء. فما منه يغتنى الشئ يتكون منه بالضرورة، ثم إن النبات والحيوان يولدان من الرطوبة. فان الجراثيم الحية رطبة وما منه يولد الشئ فهو مكون منه، بل إن التراب يتكون من الماء ويطفى عليه شيئاً فشيئاً كما يشاهد فى الدلتا المصرية وفى أنهر ايونية حيث يتراكم الطمى عاماً بعد عام. وما يشاهد فى هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالاجمال فانها خرجت من الماء وصارت قرصاً كافياً على وجهه كجزيرة كبرى فى بحر عظيم، وهى تستمد من هذا المحيط اللامتناهى العناصر الغازية التى تفترق إليها.

• وعندما اعترض انكسمنديس (تلميذ طاليس) على آراء أستاذه دعم اعتراضه بالدليل فقال إن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون معيناً، وإلا لم نفهم أن أشياء متميزة تتركب منه. فدعا المادة الأولى باللامتناهى، وهى مزيج من الاضداد. وأدت هذه الدعوة فيما بعد الى رد الأشياء إلى أكثر من عنصر واحد، فقال أبناودقليدس بالعناصر الأربعة: الماء والهواء والنار والتراب. ومن بعده ارتأى ديموقريطس أن الأشياء مكونة من ذرات غير منقسمة. وهذا هو أصل الفزياء النووية الحديثة، ولكنها تجاوزته كيفياً. فالطاقة أصل الأشياء تظهر على هيئة دقائق أولية وتصاغ خصائصها رياضياً الأمر الذى يسمح بالقدرة على التنبؤ وبالتالي التحكم. ولكن ثمة أمر آخر لا يقل أهمية، وهو أنه اذا كان بنيان الكون رياضياً فلغة المستقبل لابد وأن تكون رمزية وليست لفظية، وهذا أمر جوهرى ليزوغ الانسان الكونى.

والحسابات الالكترونية تؤيد ما نذهب اليه، فتشغيلها يستلزم تحويل اللغة اللفظية إلى لغة رمزية الأمر الذى أدى إلى أن تكون مساعدة للعقل كما كانت الآلات التقليدية مساعدة للعضلات، إذ هى تساعده فى حل المشاكل العلمية، وفى تذكر المعلومات، وفى تشخيص الأمراض، وفى تصميم مختلف الأنواع من آلات، وفى الادارة الآلية للمصانع والشركات.

والسؤال الآن:

- ما هو مستقبل العقل الانسانى بعد الحسابات الالكترونية؟

إن ثقافة العقل على ضريين: ثقافة الذاكرة وثقافة الابداع والفارق بينهما فارق كينى، فثقافة الذاكرة تثبت لما حدث، أما ثقافة الابداع فتجاور لما حدث. والتربية البشرية تركز، حتى الآن، على ثقافة الذاكرة دون ثقافة الابداع. ومن أجل تبرير هذه القسمة الثنائية ظهر فى قاموس البشرية لفظ العبقرية، وهو يعنى التميز بقوى عقلية خارقة، أى نادرة. ولهذا لم يكن من غير المألوف الترويج للنظرية القائلة بأن العبقرية ضرب من الجنون، فلم يميز القدماء بين الهام الحكماء وهذيان المجانين. فلفظ مانيا فى اللغة اليونانية القديمة يشير الى حماس المبدع وإلى الهياج الذى يعترى المجنون. ويذهب المحدثون، وفى مقدمتهم لمبروزو، إلى الربط بين العبقرية والصرع.

والأمر على الضد من ذلك، فالإنسان من حيث أنه فى علاقة رأسية مع الطبيعة، ومن حيث أنه حاصل على قدرة التجريد، فهو ليس قادراً فحسب على تأويل الواقع وإنما أيضاً على تغييره وذلك بالكشف عن علاقات جديدة. إذن الجدة هى فى صميم العقل الإنسانى، والجدة تنطوى على الإبداع. إذن فالعقل مبدع بالطبيعة، ومن ثم مغترب حين يكف عن الإبداع. ومن هنا ينبغى أن تكون الثقافة السائلة هى ثقافة الإبداع وليس ثقافة الذاكرة. وتتكفل الحاسبات الالكترونية بثقافة الذاكرة. الأمر الذى يستلزم أحداث تغيير جذرى فى نظم التعليم بما يتفق وثقافة الإبداع.

وهذا التغيير الجذرى لازم كتمهيد لبزوغ الإنسان الكونى الذى سيواكب غزو الفضاء.

والسؤال إذن :

ماذا يعنى غزو الفضاء؟

ينجيب بسؤال:

ما الفضاء؟

هو المنطقة الواقعة خارج جو الأرض، أو هو كل الكون وراء المجموعة الشمسية، أو هو الفضاء الكونى، والفضاء الكونى أشمل من أى فضاء آخر. غزو الفضاء إذن يتم على مراحل، بدايتها غزو الفضاء خارج جو الأرض، وهذا ما تقوم به التكنولوجيا المعاصرة، وما يستلزمه من بقاء الإنسان فى الفضاء عدة أسابيع أو عدة أشهر. أما غزو الفضاء الكونى فيستلزم تعود الإنسان على الحياة فى الفضاء. وهذا من شأنه أن يحدث تغييراً جذرياً فى الإنسان ينبئ بظهور نوع جديد يكون فى مقدوره تمثيل الكون ذى الأبعاد الأربعة أى «الزمكانى» الذى تنبأ به أنشتين. ومن شأن هذا التمثيل أن يسمح للإنسان برؤية الأحداث قبل أن تقع، فتزول غربة الإنسان عن الكون.

هوامش كسمولوجيا

• الفلسفة كسمولوجيا

(*) التي هذا البحث في المؤتمر الفلسفي الدولي الأول بجامعة حلوان تحت عنوان «الفلسفة وتحديات القرن الحادي والعشرين»، يناير ١٩٩٧.

• الاغتراب والوعي الكوني

(*) مجلة عالم الفكر، للجلد العاشر، العدد الأول.

- (1) Rousseau, Contrat Social, 1931, p.239.
- (2) Hegel, Principes de la Philosophie du Droit, Gallimard, 1940, troisième partie.
- (3) The Phenomenology of Mind, p. 60, translated by J.B.Bailli.
- (4) Ibid., p. 43.
- (5) K.Marx, Capital, translated by Samuel Moore and Edward Aveling, vol. III (Chicago: Charles H.Kerr and Co., 1932) pp. 34 - 38. (Trans).
- (6) Marx, Capital, vol. I, p. 608; vol III, p. 264.
- (7) Ibid.
- (8) Marx, Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, 1967, p. 66.
- (9) Ibid., p. 138.
- (10) Ibid., p. 141.
- (11) Ibid., pp. 144 - 145.
- (12) Capital, vol. I, p. 101; vol, III, 574.
- (13) Marx Engels, Archives, vol, III, p. 58.



سلام العالم

الأصولية وسلام العالم (*)

ما دور الدين في عالم اليوم؟

أو بالأدق:

ما دور الأديان اللاحدى عشر^(١) في عالم اليوم؟

والجواب عن هذا السؤال يستلزم، في البداية، تحديد ملامح عالم اليوم.

فما هي هذه الملامح؟

إن عالم اليوم محكوم فسي، مساره، بعالم الغد، لأن الغد أو المستقبل هو نقطة البداية وذلك لأن التاريخ يتحرك من المستقبل وليس من الماضي.

فما هو هذا المستقبل؟

ثمة مصطلحات بدأت تشيع الآن من شأنها تحديد ملامح الرؤية المستقبلية وهي: الكونية universalism والكونية globalism والاعتماد المتبادل interdependence.

الكونية أسلوب في التفكير يحاول فهم الكون أو بالأدق فهم الواقع في كليته، ورد الجزئيات إلى هذه الكلية فتأسس رؤية كونية لا تقبل الغلق، وإنما مفتوحة وناقلة لذاتها وغايتها تأسيس وعى كونى يزيل اغتراب الإنسان في هذا الكون. وقد قدمت الأديان، على تنوعاتها، رؤى كونية. والآن بفضل الثورة العلمية والتكنولوجية تم غزو الفضاء وأصبح في إمكان العلم تقديم رؤية كونية علمية. أما الكونية فناتشة عن الكونية، وهي تعنى النظر إلى

الكوكب الأرضى كوحدة، وليس كمركب من أجزاء مستقلة. ولهذا فالاعتماد المتبادل لازم من الكوكبية، وهو معنى نفى التبعية، ونفى المفهوم التقليدى للاستقلال، أى نفى السلطان المطلق للدولة، وبالتالي لم يعد فى الإمكان حل المشكلات الإقليمية، مثل الانفجار السكانى، وتلوث البيئة، وأزمة الموارد الطبيعية، إلا فى إطار الكوكبية. بيد أن الاعتماد المتبادل لم يعد مقصوداً على المشكلات الإقليمية بل امتد إلى المشكلات العلمية، إذ لم يعد فى مقدور علم أن يعمل بمعزل عن العلوم الأخرى فنشأت «العلوم البينية» التى تشكل جسراً بين علم وآخر بحيث يمكن، فى النهاية، تحقيق وحدة المعرفة فى إطار وحدة الكون.

وتحقيق هذه الوحدة يثير تساؤلاً عن مصير هذه الكثرة من الأديان، أو بالأدق يثير تساؤلاً عن العلاقة بين الوحدة والكثرة. وقد واجهت الفلسفات الدينية هذا التساؤل ولكن فى إطار العلاقة بين الله والعالم، وكان السؤال: كيف يصدر الكثير من الواحد؟ ومع تعدد الأجوبة إلا أنه يمكن حصرها فى جوابين: أحدهما يأخذ بوحدة الوجود فلا يميز بين الواحد والكثير. ولعل الهندو أول شعب ظهر عنده هذا المذهب حيث تنبثق الموجودات عن براهما كنبوع عام. والارادة فى براهما عبارة عن شهوة التكرار والتفرد. أما الفلاسفة الطبيعيون، فى اليونان فى القرن السادس قبل الميلاد، فقد ردوا الموجودات برمتها إلى مادة واحدة تباينت بتباين آراء الفلاسفة فأثر طاليس الماء، وانكسيمانس الهواء، وهرقليطس النار.

أما الجواب الآخر فهو الفيض، وقد أخذ بهذه النظرية أفلوطين، وهى تدور على أن الواحد بسيط إلى الحد الذى يتفنى عنه التعقل والفهم. فإذا جاء شيء بعده فإنما يجيء بتوجه الواحد إلى ذاته، وبانجهاه إلى ذاته يرى، وهذه الرؤية هى التعقل الكلى الذى هو كلمته. ويتأمل هذا العقل الأشياء التى فى مقدور الواحد فيلد النفس الكلية، ومن هذه الكثرة يولد العدد والكم والكيف. وقد تأثر كل من ابن سينا والفارابى بنظرية الفيض فأبدعا العقول العشرة.

كان ذلك فى سالف الزمان، أما الآن فمسألة العلاقة بين الواحد والكثير ليست مطروحة فى إطار مسألة الخلق، وإنما فى إطار مسألة سلام العالم.

والسؤال إذن:

ما العلاقة بين سلام العالم وهذه الكثرة من الأديان؟

للجواب عن هذا السؤال ينبغي البحث عن رؤية كل دين للأديان الأخرى في العصر الحديث. ففي عام ١٨٦٠ انعقد أول مؤتمر للرساليات في ليفربول خلت أبحاثه من الاهتمام بالأديان غير المسيحية بسبب هيمنة الثقافة المسيحية سياسياً. والجدير بالتنويه أنه قبل انعقاد هذا المؤتمر بثلاثة أيام قُتل عدد من المبشرين بسبب عنف الانتفاضة الهندية. وبعد المؤتمر بعشر سنوات قُتل الأسقف جون كوليردج في ساليزيا، وقتل مائة مبشر في الصين. وفي نهاية القرن التاسع عشر عاش المبشرون في عزلة. وفي عام ١٨٧١ نشر إدوارد بارنت تيلر كتابه «أصول الثقافة» في جزئين. وفي الصفحة الأولى من الجزء الأول المعنون «الثقافة البدائية» يقول: «إن مكانة الثقافة بين المجتمعات الإنسانية المتنوعة موضوع صالح لدراسة قوانين الفكر الإنساني، وقوانين الممارسات الإنسانية. فالانساق الذي يسود الحضارة، إلى حد بعيد، يتسم بأفعال متسقة لها أسباب متسقة في حين أن المستويات المتنوعة يمكن النظر إليها على أنها مراحل في مسار التطور كل مرحلة فيها هي افرار لتاريخ سابق، ولها دور خاص في تشكيل المستقبل»^(٢). ومن ثم كشف تيلر النقاب عن وجود أفكار دينية غير مسيحية لأقوام كان ينظر إليهم على أنهم برابرة. وفي عام ١٨٧٥ أصدر ماكس مولر أول كتابه في سلسلة «الكتب المقدسة في الشرق» استعرض فيه أديان آسيا. وفي عام ١٨٩٠ نشر فريزر كتابه «الغصن الذهبي» فواجه بدهشة وتقدير. وسبب ذلك تدليله على أن المسيحية ليست هي الديانة الوحيدة. وفي عام ١٩٦٥ دعا البابا يوحنا الثالث والعشرون إلى عقد المؤتمر الثاني للفاتيكان انتهى منه إلى توصيات من بينها تأسيس «لجنة الحوار مع الأديان غير المسيحية» استناداً إلى أن الله قد كشف النقاب عن ذاته في أشكال جديدة من الإيمان. وفي عام ١٩٦٨ انعقد مؤتمر «القمة الروحي الأول لمبعد التضاهم» في كلكتا بالهند، وكان يضم ممثلين عن الأديان الأحد عشر، وكان موضوع المؤتمر «مغزى الدين في العالم الحديث». دارت أبحاثه كلها على أن أي دين لا يملك الحقيقة المطلقة، وإنما يملك شكلاً من أشكالها. ولهذا ليس من مبرر لتعالى دين على آخر. ونفى هذا المبرر يتطوى على

اثبات مبرر آخر هو ضرورة تلاقي الأشكال المتباينة باعتبارها وجهات نظر لحقيقة مطلقة، وبالتالي فليس من حق أى دين تحديد هذه الحقيقة المطلقة، لأن تحديد دين ما لهذه الحقيقة ينطوى على حذف الأديان الأخرى. فإذا قال دين ما إن الدين هو الإيمان بالله والخلود فهذا القول يعنى حذف الكتفوشية لأنها خالية من هذا الإيمان. وإذا تحدّد الدين بالوحي فثمة أديان خالية من الوحي.

ومفهوم الحقيقة المطلقة من شأنه أن يثير تساؤلاً عن العلاقة بين الدين والدوجما. فهل ثمة علاقة بينهما؟ الجواب عن هذا التساؤل يستلزم تحديد معنى الدوجما. والدوجما، فى أصلها اليونانى، تعنى القاعدة أو المبدأ، ولا تعنى الحقيقة، ولكنها استخدمت بعد ذلك للتعبير عن قرارات المجامع المسيحية المعبرة عن الحقيقة المطلقة والتي يلزم منها أن من ينكرها يُتهم بالكفر والهرطقة. وهكذا كان الحال فى الإسلام فنشأ علم الكلام. فإذا قيل عن علم الكلام إنه علم التوحيد فذلك لأنه يقف ضد علم اللاهوت الذى هو علم التشليث. وقد ذهب المتكلمون من أجل تأكيد التوحيد إلى «إبطال القوى الطبيعية وقوانين السببية باعتبار أن الله هو الفاعل الوحيد. ومن هذه الزاوية كُفّر المعتزلة الفلاسفة»^(٣). ومفارقة التكفير، هنا، أن المعتزلة قدكفّر بعضهم بعضاً. ومن ثم يكن القول بأن علم الكلام هو علم الدوجما أى علم الحقيقة المطلقة، ومن شأن علم الدوجما أن تلازمه محرمات ثقافية يمتنع البحث فيها، ومن ثم تتحجر المعرفة الانسانية وتتوقف عن التطور.

ولا أدل على ذلك من المنعطفات التاريخية التى تميزت بإبداعات قاومتها الدوجماتيقية. ففي المنعطف الفلسفى، فى العصر اليونانى القديم، أعدم سقراط بدعوى انكاره للآلهة. وفى المنعطف العلمى، فى العصر الوسيط، حوكم جليليو بدعوى نقضه للمعتقد الدينى عندما انحاز إلى نظرية كوبرنيكس. ومع تعدد الحقائق المطلقة فى علوم العقائد للأديان الأخرى دخلت الأديان فى صراع مع بعضها البعض، فجاء عصر التنوير كاشفاً عن وقوع الإنسان فى وهم الاعتقاد بأنه مالك للحقيقة المطلقة. ومن هنا يمكن القول بأن التنوير يعنى ألا سلطان على العقل إلا العقل نفسه. وقد جاءت الثورة الفرنسية معبرة عن روح التنوير. وكانت مقاومة الثورة أمراً لازماً من قبل الدوجماتيين وفى مقدمتهم إدموند بيرك الذى

نشر كتابه الشهير «تأملات فى الثورة فى فرنسا» بعد الثورة بعام أى فى عام ١٧٩٠ يعارض فيه عقلانية عصر التنوير، ذلك أن الدولة والكنيسة، فى رأيه، كيان واحد لأن الدين هو مصدر التشريع. والعدالة أيضاً مصدرها النظام الإلهى عبر الحكمة الجماعية والتقاليد. ولهذا فإن العقد الاجتماعى، فى رأيه، ليس على نحو ما تصوره فلاسفة القرن السابع عشر، وإنما هو عقد أبدي وينطوى على قوة أخلاقية دائمة. والبشر فيه ملتزمون أمام الدولة والله لأن الدولة ذات طبيعة إلهية أخلاقية، وأنها وحدة روحية تضم الموتى والأحياء حاضراً ومستقبلاً. ومعنى ذلك أن الغاية من السياسة، عند بيرك، هى المحافظة على المجتمع، والذى يحكم هذا المجتمع «الارستقراطية الطبيعية» التى تتميز بامتلاكها الاقطاعات الكبيرة، وافتخارها بالتقاليد. وبذلك يهز بيرك مفاهيم عصر التنوير أو «عصر الجهل» كما كان يسميه.

وفى عام ١٩٥٣ أصدر رسل كيرك كتابه «العقلية المحافظة من بيرك إلى البوت» وفيه يعلن تأثره بمدرسة بيرك باعتبارها المدرسة الحقة للفكر المحافظ، إذ قد أوضحت هذه المدرسة، لأول مرة، الفارق بين المحافظة والإبداع، وانحازت إلى المحافظة دون الإبداع. والمحافظة تدور على القول بأن القصد الإلهى يحكم المجتمع والضمير وأن القضايا السياسية، فى أساسها، قضايا دينية وأخلاقية، وأن العقلانية لا تستجيب للحاجات الإنسانية، لأن الإنسان محكوم بالشهوة أكثر مما هو محكوم بالعقل، والإبداع أقرب إلى التدمير منه إلى التعمير. ولهذا فأعداء المحافظين هم العقلانيون من فلاسفة التنوير.

وفى السبعينيات من هذا القرن تجسدت آراء بيرك وكيرك فى الأصولية المسيحية التى ترفض تأويل النص الدينى، وترفض اتخاذ العقل مرشداً للرفاهية الاجتماعية، كما ترفض التشكيك فى قصة الخلق على نحو ما هو وارد فى الجيولوجيا والبيولوجيا. وفى عام ١٩٧٩ تجسدت الأصولية المسيحية فى حركة دينية أطلق عليها اسم «الغالبية الأخلاقية» بقيادة القس جيرى فولول الذى يعتبر نفسه تلميذاً لادموند بيرك. وقد أيدت هذه الحركة انتخاب ريجان حاكماً لكاليفورنيا ثم رئيساً للجمهورية، كما أيدوه فى «مشروع حرب النجوم».^(٤)

ولا يقف الفكر الأصولى عند المسيحية بل يتجاوزها إلى الأديان الأخرى. وأنا أنتفى الإسلام مسaire للحوار الإسلامى المسيحى الراهن. وانتفى من الأصوليين المسلمين ثلاثة:

أبو الأعلى المودودي وسيد قطب وخوميني .

قيمة المودودي ليست في أنه المنظّر للأصولية الإسلامية فحسب وإنما أيضا في أنه المؤسس للجماعات الإسلامية في العالم الإسلامي برمه . ومؤلفه المؤثر في هذه الجماعات عنوانه «الحكومة الإسلامية» يحدد فيه خصائص هذه الحكومة . فالحاكم الحقيقي ، في هذه الحكومة ، هو الله ، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده . ويتربّ على ذلك أن ليس لأحد من دون الله حق في التشريع . فجميع المسلمين ليس في إمكانهم أن يشعروا قانوناً ، وليس في إمكانهم أن يغيروا مما شرع الله لهم . ولهذا فالقانون الذي جاء من الله هو أساس الدولة الإسلامية . والحكومات التي بيدها زمام هذه الدولة لا تستحق طاعة الناس إلا من حيث أنها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أمره تعالى في خلقه . ومن هنا فالدولة الإسلامية دولة «ثيوقراطية ديمقراطية» على حد تعبير المودودي . وهو بذلك يعني أن الديمقراطية مقيدة بسلطان الله . ومن هذه الزاوية فإنه يرى أن الشيوقراطية الإسلامية مباينة للثيوقراطية المسيحية التي كانت تستند إلى طبقة من الكهنة تشرع للبشر قانوناً من عند نفسها حسب ما شاءت أهواؤها وأغراضها ، وتسلب ألوهيتها على أهل البلاد متسترين وراء القانون الإلهي . أما في الثيوقراطية الإسلامية فالذين يقومون بتنفيذ القانون الإلهي في الأرض لا يكون موقفهم إلا كموقف النواب عن الحاكم الحقيقي . ولهذا فإن الإسلام يستعمل لفظ الخلافة بمعنى أن كل مَنْ قام بالحكم في الأرض تحت الدستور الإسلامي يكون خليفة الحاكم الأعلى . ويزيد المودودي الأمر إيضاحاً فيقول إن الديمقراطية العلمانية الغربية تزعم أنها مؤسسة على سلطة الشعب ، ولكن ليس كل الشعب مشاركاً في التشريع أو إدارة الحكم . ثم إنها فصلت الدين عن السياسة بسبب «العلمانية» فلم تعد مرتبطة بالاخلاق^(٥) . هذا بالإضافة إلى أن مفهوم العلمانية غريب على الإسلام . وخطأ المودودي ، هنا ، هو في تصويره أن العلمانية تعني فصل الدين عن الدولة ، ذلك أن العلمانية ، في جوهرها ، هي التفكير في الأمور الانسانية من خلال ما هو نسبي وليس من خلال ما هو مطلق ، أي «التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق» ، أي عدم مطلقة ما هو نسبي . والأصولية الدينية ، أيا كانت ، ليست إلا محاولة لمطلقة النسبي . وخطأ المودودي ناشئ

أيضا من تصوره أن العلمانية مفهوم خاص بالحضارة الغربية. وهذا يعنى القسمة الثانية للحضارة إلى حضارة غربية وحضارة اسلامية فى حين أن الحضارة واحدة مع تعدد مستوياتها، ومسارها يتجه من الفكر الأسطورى إلى الفكر العقلانى، والعلمانية هى المعبر إلى العقلانية.

وفى اتجاه المودودى سار سيد قطب بعد انفصاله عن حسن البنا. فالمجتمع، عنده، إما أن يكون مجتمعاً جاهلياً وإما اسلامياً. والجاهلية هى عبودية الناس للناس بتشريع بعض الناس للناس ما لم يأذن به الله. والاسلام هو عبودية الناس لله وحده بتلقيهم منه وحده تصوراتهم وعقائدهم وشرائعهم والتحرر من عبودية العبيد.

ويرى سيد قطب، من خلال مفهومه للمجتمع الجاهلى، أن جميع المجتمعات القائمة اليوم فى الأرض فعلاً تدخل فى المجتمعات الوثنية فى الهند واليابان والفلبين، وتدخل فى المجتمعات اليهودية والنصرانية بتصورها للمحرف للآلوهية بأن تجعل لله شركاء، وتدخل فى المجتمعات التى تزعم أنها مسلمة لأن بعضها يعلن صراحة علمانيته، وبعضها يعلن أنه يحترم الدين ولكنه يخرج الدين من نظامه الاجتماعى.^(١)

ويخلص سيد قطب من كل ذلك إلى أن الاسلام اعلان عام لتحرير الانسان فى الأرض من العبودية للعباد وذلك باعلان ألوهية الله وحده للعالمين. بيد أن هذا الاعلان لم يكن إعلاناً نظرياً فلسفياً، إنما كان إعلاناً حركياً واقعياً إيجابياً. ذلك أن الذى يدرك طبيعة الاسلام يدرك معها حتمية الانطلاق الحركى للاسلام فى صورة الجهاد بالسيف^(٢) وهكذا يكون المطلق الاصولى مطلقاً معادياً للعلمانية معاداة دموية بدعى أن العلمانية هى نفى لسلطان الله فى مجالات الحياة برمتها.

وأخيراً يأتى خمينى ويجسد هذا المطلق الاصولى الدموى فى ايران فى عام ١٩٧٩ وذلك بتأسيس الجمهورية الاسلامية الايرانية. وقد جُمعت محاضراته التى ألقاها فى النجف فيما بين ٢١ يناير، ٨ فبراير عام ١٩٧٠ وصدرت فى هيئة كتاب باللغة الفارسية بعنوان «الحكومة الاسلامية»، وهو يدور على ثلاث قضايا:

١ - الحاجة إلى ربط السلطة السياسية بالأهداف الإسلامية.

٢ - واجب الفقهاء تأسيس الدولة الإسلامية أو ولاية الفقيه.

٣ - برنامج عملي لتأسيس الدولة الإسلامية.

وهذه القضايا الثلاث تدور على فكرة محورية هي أن الأمر الإلهي له سلطان مطلق على جميع الأفراد وعلى الحكومة الإسلامية، وأن الفقهاء أنفسهم هم الحكام الحقيقيون، وأن الفقيه العادل من واجبه استعمال المؤسسات الحكومية لتنفيذ شريعة الله من أجل تأسيس النظام الإسلامي العادل.

ثم يتساءل خوميني عن سمات الحاكم المسلم الذي يتولى مسؤولية الحكومة الإسلامية فيرى أنها سمتان:

السمة الأولى أن يحكم استناداً إلى الشريعة الإلهية وليس إلى الإرادة الإنسانية.

والسمة الثانية أن هذا الحاكم هو الفقيه العادل.

ومن هاتين السمتين يمكن القول بأن المطلق الأصولي، عند خوميني، متجسد في الفقيه العادل، ومن ثم يتطابق المطلق مع النسبي وذلك باحالة النسبي إلى المطلق، أو بالادق، بمطلقة النسبي. وأي نسبي يتبقى بعد هذه المطلقة لأبد من إزالته لأنه يشكل، عندئذ، نتوءاً في عملية المطلقة. والإزالة ليست ممكنة من غير حرب ضارية.

وقد نظر على شريعتي لضرورة هذه الحرب في كتابه «في سوسيولوجيا الإسلام» حيث يقرر أن قصة هابيل وقايل هي قصة الخليفة وما زالت مشتعلة إلى اليوم. فقد كان الدين هو سلاح كل من هابيل وقايل. ولهذا السبب فحرب دين ضد دين هو العامل الثابت في تاريخ الإنسانية. وإن شئنا الدقة قلنا إنها حرب الذين يشركون بالله ضد حرب التوحيد. وإذا كانت أسس الإسلام هي التقية والخضوع للإمام والامتناع عن الشهادة فالاستشهاد، في رأي شريعتي، هو أهمها لأنه المبدأ الذي يدفع المسلم إلى الحرب من غير تردد. ومن هذه الزاوية فإن الموت لا يختار الشهيد، وإنما الشهيد هو الذي يختار الموت عن وعي. والمسألة هنا ليست مسألة تراجمية، وإنما هي مسألة نموذج يحتذى لأن الشهادة بالدم أرفع درجات

الكمال. ومعنى ذلك أن المسلم الحق هو الشهيد.

خلاصة القول اذن أن الأصولية، أيا كانت سمعتها الدينية، تمزج المطلق بالنسبي، والحقيقة الأبدية بالحقيقة العابرة، وبذلك تدافع عن حقيقة لاهوتية ما ضوية فتعجز عن التعامل مع الوضع الراهن ليس لأنها مجاورة لهذا الوضع ولكن لأنها تتحدث عن وضع ما ضوى فتمنح مصداقية أبدية لرؤية نسبية. وفي هذا السياق تصبح الأصوليات ممهدة لما أسميه «صراع المطلقات».

وصراع المطلقات لا تستقيم معه الدعوة إلى سلام العالم. فسلام العالم ليس ممكناً إلا بسلب الدوجما من الدين، أى نفي الدوجماطيقية. وهذا النفي ليس ممكناً إلا بنفى علم العقيدة بسبب أن مفهوم الحرب كامن فى هذا العلم. ومن هنا فإن الحوار الإسلامى المسيحى اذا أقيم على أساس هذا العلم فهو محكوم عليه بافراز الأصولية. ذلك أن الحوار يفترض التسامح، أى يفترض مشروعية رأى المخالف. فاذا ارتقى الرأى والرأى للمخالف إلى مستوى المطلق تحول الحوار إلى نقيضه، أى إلى صراع لأن المطلق، بحكم طبيعته، لا يقبل التعدد. والمفارقة هنا أن تعدد المطلقات مهدد للمطلقات. ومن شأن هذا التهديد أن يقضى مطلق على باقى المطلقات. وهذا هو منطق حوار الأديان وهو أقوى من القصد الطيب من هذا الحوار.

السلام والتقدم (*)

عنوان هذا المقال ينطوى على لفظين فى حاجة إلى تحديد وهما السلام والتقدم . ومن ثم نسأل :

ما السلام؟

وما التقدم؟

ثمة معنيان للسلام أحدهما سلبى والآخر إيجابى . المعنى السلبى : غياب مؤقت للحرب . والمعنى الإيجابى : السلام الدائم حيث يتفنى صراع المطلقات .

والبشرية - الآن - فى حالة انتقال من المعنى السلبى إلى المعنى الإيجابى للسلام ، أى انتقال من حالة سلام مؤقت إلى سلام دائم يساير بزوغ النزعة الكوكبية التى تعنى فيما تعنى الاعتماد المتبادل بين الدول والشعوب فتتفنى صورة العدو ويحل محلها صورة المشارك فى تنمية الكوكب ، وليس فقط فى تنمية جزء منه دون جزء . ولا أدل على ذلك من بزوغ إشكاليات يقال عنها إنها إشكاليات كوكبية مثل الإشكالية القائمة بين انفجار السكان والتنمية .

وإذا كانت الإشكالية تنطوى على تناقض فليس فى الإمكان رفعه إلا بأسلوب غير تقليدى وإلا لم نكن فى مواجهة إشكالية بل فى مواجهة مشكلة ، لأن المشكلة بحكم طبيعتها قابلة لحل متكرر ، وبالتالى تستند فى هذا الحل إلى أسلوب تقليدى على ما سبق تطبيقه فيما مضى .

وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن الأسلوب غير التقليدي لا يستند إلى رؤية ماضوية، بل إلى رؤية مستقبلية. والرؤية المستقبلية تعنى أنها رؤية متزمنة. وحيث أن الزمان له ثلاثة آثان (الماضى والحاضر والمستقبل) فالأسيقية، فى الرؤية المستقبلية، هى للمستقبل وليس للماضى. وإذا كان الزمان لاحق من لواحق الحركة، وإذا كانت الحركة تتم عن تشوق على حد تعبير ابن رشد^(١) فالتشوق إذن هو الدافع للحركة. وإذا كان التشوق مطروحاً فى المستقبل فالحركة إذن لا بد وأن تبدأ من المستقبل وليس من الماضى. وهذا هو معنى التقدم، على نحو ما هو وارد لدى اثنين من فلاسفة القرن الثامن عشر وهما تورجو وكوندرسيه.

أدى تورجو دوراً هاماً فى تأسيس مفهوم التقدم فى علاقته بالمستقبل. فالتقدم - عنده - ليس مجرد واقعة مكتوبة فى سجلات الماضى، وإنما هو مبدأ يخص ما هو بشرى فى مواجهة أصحاب النظام الطيعى، أى فى مواجهة أولئك الذين أرادوا تطبيق قوانين نيوتن على المجتمع البشرى من أمثال مونتسكيو فى كتابه «روح القوانين» وآدم سميث فى كتابه «ثروة الأمم». فمونتسكيو أراد أن يستكشف الأسباب الطبيعية للقوانين الوضعية إذ أن هذه القوانين - فى رأيه - لا تصدر عن إرادة المشرع وإنما تخضع لأسباب خارجة عنها. وهذه الأسباب هى، من جهة، مردودة إلى طبيعة الحكومات القائمة أو التى يراد إقامتها، ومن جهة أخرى هى مردودة إلى طبيعة الأرض والمناخ والموقع الجغرافى ومساحة البلد والمدن والثروة وعدد السكان. أما آدم سميث فقد تصور أن قانون المنفعة وقانون العرض والطلب من شأنهما أن يجعللا منفعة المنتج ومنفعة المستهلك تتطابقان. وهكذا يتفق كل من مونتسكيو وآدم سميث على إمكان تطبيق المفهوم الاستاتيكي للقانون بما ينطوى عليه من رتبة وتكرار. أما تورجو فهو ضد الرتبة والتكرار. وقد عبر عن ذلك فى محاضراته الثانية من سلسلة المحاضرات التى ألقاها فى السوربون فى عام ١٧٥٠.

أما كوندرسيه فقد عبر عن مفهومه للتقدم فى كتابه «صورة تاريخية عن العقل الإنسانى» حيث قسم التقدم التاريخى للبشرية تسع مراحل مضيفاً إليها مرحلة عاشرة هى تصور المستقبل. وأنا هنا أجتزئ فقرات مما كتبه. يقول:

«لقد تابنا العقل الإنسانى وهو ينمو غوياً بطيئاً بفعل التقدم الطيعى للحضارة، وراقبنا

الخرافة وهى تتحكم فى العقل فتفسده، وكذلك الطغيان وهو يضعف العقل. وقد استئثت أمة واحدة من الخرافة والطغيان. ومن هذه الأمة اشتعل لهيب العبقرية فتحرق العقل من قيود الطفولة، واتجه بخطى ثابتة نحو الحقيقة. بيد أن هذا الانتصار حث الطغيان إلى العودة مصحوباً بالخرافة فانغمست البشرية فى ليل دامس يبدو وكأنه لن يزول. بيد أن النهار سرعان ما انبجح فرأت العين نور الصباح بعد طول غياب فى الظلام، ولكنها لم تستطع مواصلة الرؤية، ولكنها مع الوقت اعتادت هذا النور فحملت فيه من غير تراجع. واستطاعت العبقرية، مرة أخرى، العودة إلى الأرض من جديد بعد أن طاردها البربرية والدوجماطيقية»^(٢).

يبدو من هذه الفقرة أن ثمة صراعاً فى الفينة بعد الفينة بين التقدم من جهة والدوجماطيقية من جهة أخرى. وإذا كانت الأصولية الدينية أحد أشكال الدوجماطيقية فيمكن القول بأن ثمة صراعاً بين التقدم والأصولية الدينية. وقد دار هذا الصراع إثر نشوب الثورة الفرنسية. فبعد نشوبها بعام صدر كتاب لادموند بيرك بعنوان «تأملات فى الثورة فى فرنسا» (١٨٩٠). وهذا الكتاب هو الكتاب العمدة عند الأصوليين المسيحيين حتى يومنا هذا. فهو يقرر أن الدولة والكنيسة كيان واحد لأن الدين هو مصدر التشريع، ومن ثم فليس من حق أحد أن يغيّر التشريع. والعدالة أيضاً مصدرها النظام الإلهى عبر الحكمة الجماعية والتقاليد. وبذلك يهز بيرك مفهوم التقدم الذى هو من مفاهيم التنوير. ولهذا كان من المنطقى أن يصف بيرك عصر التنوير بأنه «عصر الجهل».

ثم جاء دور كايم وحاول أن يجهز على مفهوم التقدم عندما ارتأى أن الحداثة وإن كانت قد لازمت التقدم إلا أن التقدم لازمه أيضاً عدم الأمان وغياب الغاية من الحياة. وقد أشار إلى ذلك فى دراسته عن الانتحار حيث قرر أن العاسة قد أصابت المجتمع من جراء تفاقم الانتحار.

ومع بداية القرن العشرين تجاوزت نظرية أينشتاين نسق نيوتن ومهدت لبزوغ الفيزياء النووية التى أفضت إلى صناعة الأسلحة النووية، وبالتالي إلى تهديد الوجود بل إلى

«الانتحار النووي البشرى»^(٣) على حد قول الفيلسوف الأمريكى جون سومرفيل، وهو يعنى قتل بعض البشر لكل البشر.

ما سبب هذا الميل إلى الانتحار النووي البشرى؟

هل هو الإنسان أم العلم؟

جوابى أنهما معاً باعتبار أن العلم إفراز إيداعى من الإنسان من حيث هو حيوان مبدع.

والسؤال إذن: ما الإبداع؟

إنه، فى رأى، قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع. وهذا التعريف ينطوى على عنصرين: علاقات جديدة، وتغيير الواقع. بيد أن تغيير الواقع قد يكون للأفضل وقد يكون للأسوأ. ومعیار التمييز مردود إلى أنسنة الواقع أو عدم أنسنته. وأنا أعنى بالأنسنة تكييف الواقع لمواكبة الحاجات المتزايدة للبشر، أى أن يكونوا على وعى بأنهم فى وحدة وسلام فى هذا العالم.

ومن أجل مزيد من إيضاح تعريفى للإبداع أنوه بعبارة هامة جاءت فى الكتاب الذى ألفه أينشتين بالاشتراك مع اتفيلد بعنوان «تطور علم الفيزياء»: «إن ثمة مفهوماً جديداً فى علم الفيزياء بل إنه أهم مفهوم ظهر حتى الآن منذ زمن نيوتن، وهو مفهوم المجال. وقد كنا فى حاجة إلى خيال جامع لكى نتأكد أن المهم ليس الشحنات أو الجزيئات، وإنما المجال فى المكان القائم بين الشحنات والجزيئات. ويزوغ أية نظرية مردود إلى مشكلات المجال. ذلك أن تناقضات النظريات القديمة وعدم اتساقها يدفعنا إلى البحث عن خصائص جديدة فى الزمان المتصل، بل يدفعنا إلى مسرح الأحداث فى العالم الفيزيقي. وقد مرت نظرية النسبية، فى تطورها، بمرحلتين: المرحلة الأولى أفضت إلى نظرية النسبية الخاصة التى لا تنطبق إلا على الأنسقة الاحداثية ذات القصور الذاتى، أى على الأنسقة التى ينطبق عليها قانون القصور الذاتى على نحو ما يرى نيوتن. وتستند نظرية النسبية الخاصة إلى مسلمتين أساسيتين: المسلمة الأولى تقول إن القوانين الفيزيائية واحدة فى كل الأنسقة التى تكون حركاتها متماثلة وعلى علاقة ببعضها البعض. والمسلمة الثانية تقول إن قيمة سرعة الضوء

فى كل من هذه الأنسقة واحدة. ونستبظ من هاتين المسلمتين المدعمتين من التجربة خصائص القضبان المتحركة والساعات، والتغيرات الحادثة لأطوالها والمعتمدة على السرعة»^(٤).

وإثر نشأة هذه النظرية المبدعة بزغت التكنولوجيا الذرية لتغير الواقع. لكن فى أى اتجاه؟ فى اتجاه الحرب أم فى اتجاه السلام؟

إذا انطلقنا من عام ١٩٠٥ حيث نشأة النظرية النسبية حتى خطاب ريجان فى ٢٣ مارس ١٩٨٣ الذى أعلن فيه مشروعه عن «حرب النجوم» أو ما يسمى بـ «مبادرة الدفاع الاستراتيجى» علينا أن نساءل:

مَنْ الذى كان يساند هذا المشروع؟

إنها الأصولية المسيحية بقيادة القس جيرى فولول. وإذا كانت الأصولية الدينية أياً كانت تتسم بالدوجماتيقية، أى تتسم بتوهم امتلاك الحقيقة المطلقة فيمكن القول بأن الدوجماتيقية هى مسبب سوء استخدام العلم.

وفى هذا الإطار نثير السؤال التالى:

مَنْ هو «الذنب» المسئول عن تدمير مدينة هيروشيما بالقنبلة الذرية فى ٦ أغسطس عام ١٩٤٥؟

هل هو العالم «بكسر اللام» أم الدوجماتيقى؟

جواب هيزنبرج هو على النحو الآتى:

«إن لفظ «مذنب» لا محل له من الإعراب فى هذه المناسبة حتى وإن كنا كلنا مساهمين فى ربط الحلقات بعضها ببعض والذى أدى إلى هذه المأساة. إننا كلنا، ومعنا أوتو هان، قد أدبنا دورنا فى تطوير العلم الحديث. وكنا نعلم من خبرتنا أن هذا التطور قد يفضى إلى الخير وقد يفضى إلى الشر، ولكننا كنا مقتنعين، ومعنا العقلايون الذين سبقونا فى القرن التاسع عشر، والذين كانوا يؤمنون بالتقدم، أن نمو المعرفة يفضى بالضرورة إلى سيادة الخير والتحكم فى الشر. وقبل اكتشاف أوتو هان لم يرد بخلدنا على الإطلاق إمكان صناعة

قنابل ذرية، ولم تكن الفيزياء فى ذلك الوقت تنبىء بأية إشارة فى هذا الاتجاه. ولهذا لا يمكن أن ينطبق لفظ «مذنب» على أولئك الذى أدوا دوراً فى هنا التطور الحيوى لعلم الفيزياء». (٥)

ولكن إذا لم يكن العالم مذنباً فمن هو المذنب؟

إن المذنب، فى رأىى، هو ذلك الدوجماطيقى الذى توهم أنه قد امتلك الحقيقة المطلقة، وأراد أن يفرضها علينا مستعيناً فى ذلك بالقوة المسلحة. ومن ثم فهذا الدوجماطيقى يذكرنا بالإنسان الفاشى الذى قال «اعتقد، طع، ثم حارب». وهذا القول بمثابة الحقنة التى غررها موسولبنى فى الجماهير الإيطالية.

وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن العقبة الأساسية أمام تحقيق السلام الكوكبى هى الدوجماطيقية. والإبداع هو المضاد الحيوى للأصولية والممهد للسلام الكوكبى.

إعلان كوبنهاجن ورجل الشارع(*)

شاركت في «حوار لوزيانا» بكوبنهاجن مع مثقفين مصريين وفلسطينيين وأردنيين وإسرائيليين وأوروبيين لتكوين «تحالف دولي من أجل السلام العربي - الإسرائيلي» عُرف إعلامياً باسم - «إعلان كوبنهاجن» (٣٠ يناير ١٩٩٧) ولم أكن - في هذا الحوار - إلا ممثلاً لشخصي. أما عن أسباب قبولى المشاركة فيمكن إيجازها في سببين:

السبب الأول: أن الحوار، على الإطلاق، هو الطريق إلى التطور، والتطور سمة الحضارة. وتاريخ الحضارة شاهد على ما نقول. فالثقافة اليونانية تطوير للثقافة المصرية القديمة. والثقافة الإسلامية تطوير للثقافة اليونانية، والثقافة الأوروبية تطوير للثقافتين اليونانية والإسلامية.

والسبب الثاني: أن الحوار - على التخصيص - في الشرق الأوسط ضروري بين الأطراف المتصارعة. فإذا كان الحوار سمة التطور، والتطور سمة الحضارة، فالحوار العربي - الإسرائيلي لازم من أجل التطور. ولهذا فإن الامتناع عن الحوار سمة غير حضارية. ومن ثم فإن شعار «لا . . للحوار الثقافي» هو شعار لا يستقيم مع مسار الحضارة. هذا بالإضافة إل أن الثقافة، بحكم طبيعتها، مخترقة للحواجز الجغرافية والعرقية والدينية. ذلك أن الثقافة من إفراز العقل في تفاعله مع الواقع الخارجى، والعقل واحد عند جميع بنى الإنسان. وكل ما فعلته الثورة العلمية والتكنولوجية هو اختزال الزمن من أجل تسريع الاختراق. والمفارقة المذهلة، بعد ذلك، تكمن في هذا التناقض بين هذا الذى تؤديه الثورة

العلمية والتكنولوجية وبين الدعوة الهيستيرية إلى ضرورة صيانة نقاء الهوية الثقافية وذلك بعزلها عن الهويات الثقافية الأخرى.

وتأسيساً على هذه الدعوى أصبح تطوير الهوية الثقافية من المحرمات الثقافية منذ توقيع معاهدة السلام المصرية - الإسرائيلية في مارس ١٩٧٩. ومن هنا تأتي الأهمية التاريخية لإعلان كوينهاجن في العبارة التي تنص على «أن السلام من الأهمية بمكان بحيث يتمتع معه أن يكون مقصوداً على الحكومات وحدها، ذلك أن الاحتكاك بين الشعوب أمر حيوي لنجاح الجهد المبذول في تحقيق السلام في المنطقة. ومن ثم فإذا كان الأساس الشعبي ضعيفاً فإن مسار السلام قد يتعثر».

واعتقد أن هذه العبارة فيها من الأصالة والجدّة ما يدفعنا إلى تحليلها من أجل الكشف عن بعدها الجوهري في مسار السلام. فالرأي الشائع أن معاهدات السلام تتم بين الحكومات وليس بين الشعوب. . أما رأي «الإعلان» فهو أن هذه المعاهدات محكومة بالحكومات والشعوب معاً.

والسؤال إذن:

ما هو مبرر هذا الرأي؟

جوابي على النحو الآتي: إن عبارة «الإعلان» تعني - في رأيي - أن ثمة عقليتين: «عقل رسمي» وهو عقل الدولة، و«عقل غير رسمي» وهو عقل الجماهير، والمطلوب أحداث التناغم بين عقل الدولة وعقل الجماهير. فهل هذا التناغم ممكن؟

إن حدوث التناغم موضع شك منذ قديم الزمان. فأفلاطون في «الجمهورية» يرى أن الجماهير لا تميز بين اللذات الخيرة واللذات الشريرة، وبالتالي فهي منغمسة، يومياً، في اللذات أياً كانت، فننعدم القواعد الضابطة وتنتشر الفوضى، ويزغ الطاغية للتحكم في الجماهير.

وفي هذا الاتجاه التحقيري لعقل الجماهير سار جوستاف لوبون في كتابه الشهير «الجمهورية» (١٨٩٥) حيث يقرر أن عقل الجماهير ضعيف لأنه محكوم بالغرائز، وهو لهذا

يحترم القوة ويستخف بالركة لأنها رمز الضعف فيتعاطف مع الطاغية. ومعنى ذلك أن عقل الجماهير - فى رأى لوبون - مولد للطاغية. وقد تأثر فرويد باتجاه لوبون فأصدر كتاباً بعنوان «سيكولوجية الجماعة وتحليل الأنا» (١٩٢١). يقرر فيه أن عقل الجماهير محكوم بالغرائز اللاشعورية المكبوتة، ولهذا فإن الفرد عندما ينخرط فى عقل الجماعة يصبح بربرياً متساماً بالعنف والوحشية. وفى عام ١٩٣٠ أصدر الفيلسوف الأسباني «أورتيجا إى جاسيت» كتاباً بعنوان «تمرد الجماهير» أعلن فيه أن زحف الجماهير خطر على الحضارة، لأن الجماهير بلا معايير. وحيث لا معايير لا ثقافة، وحيث لا ثقافة تكون البربرية. ومعنى ذلك أن عقل الجماهير هو اللاعقل.

والسؤال إذن: هل عقل الجماهير من النوع الذى تحدث عنه هؤلاء؟

فى عام ١٧٨٤، نشر كانط مقالاً بعنوان «جواب عن سؤال: ما التنوير؟» قال فيه «إذا كنا نتساءل اليوم: هل نحن نعيش فى عصر متنور؟ فالجواب بالسلب لأننا نعيش فى عصر التنوير». وكان كانط يعنى بذلك أن التنوير لم يصبح بعد جماهيرياً.

والسؤال إذن:

هل يمكن أن يكون التنوير جماهيرياً؟

الجواب بالإيجاب إذا فطنا إلى العلاقة بين الثورة العلمية والتكنولوجية ورجل الشارع. ذلك أن هذه الثورة قد أفرزت ظاهرة جديدة بالتنويه وهى الظاهرة الجماهيرية Masses فيقال مثلاً Mass-Media وسائل إعلام جماهيرية، Mass Culture ثقافة جماهيرية، Mass Society مجتمع جماهيرى Mass - Production إنتاج جماهيرى، Mass Man إنسان جماهيرى، وهو رجل الشارع. ومن البين أن مصطلح «رجل الشارع» هو المصطلح الذى ينبغى أن تدور عليه المصطلحات الأخرى، لأن الثورة العلمية والتكنولوجية - وإن كانت من إبداع النخبة - إلا أن منجزاتها - فى عصر الظاهرة الجماهيرية - أصبحت فى حوزة الجماهير، وبالتالي فإنها دخلت الجماهير فى علاقة عضوية مع الثورة العلمية والتكنولوجية فإنه يكون فى مقدورها دفع الثورة إلى التقدم أو التحد من تقدمها. ومع

الاختيار الثانى تتفاقم المشكلات إلى الحد الذى يمكن أن يهدد مسار الحضارة الإنسانية. ومن هنا كانت الأمم المتحدة محقة عندما قررت جمعيتها العمومية فى ٨ ديسمبر ١٩٨٦ توعية جماهير العالم بما أسمته بـ «التنمية الثقافية» لمدة عشر سنوات، ابتداء من ١٩٨٨ حتى ١٩٩٧، أى حتى قبل الدخول إلى القرن الحادى والعشرين بثلاث سنوات. ومعنى ذلك أن شرط الدخول إلى القرن الحادى والعشرين هو أن تتحول الجماهير إلى مثقفين متتورين.

والسؤال التاريخى الموجه إلى «إعلان كوبنهاجن» هو على النحو الآتى:

هل فى إمكان «الإعلان» الدخول فى علاقة عضوية مع وسائل الإعلام الجماهيرية ورجل الشارع بحيث ينتهى الأمر إلى تأسيس سلام دائم وعادل فى الشرق الأوسط؟

يمكن، إذا التفت الموقعون على «الإعلان» إلى الإشكالية القائمة بين رجل الشارع والتنوير. وإذا كانت الإشكالية تعنى التناقض، فالتناقض هنا يكمن فى أن التنوير يعنى ألا سلطان على العقل إلا العقل نفسه، ورجل الشارع عقلية يهيمن عليها الفكر الأسطورى. والتناقض يكمن أيضاً فى أن وسائل الإعلام محكومة بسلطة الدولة، والدولة بحكم نشدانها الاستقرار هى محافظة، فى حين أن التنوير ضد المحافظة. ومن ثم فإن رفع التناقض يستلزم التخصص، أى تحرير وسائل الإعلام الجماهيرية من هيمنة الدولة. وعندئذ يمكن لهذه الوسائل أن تبت روح التنوير. فإذا كانت برامج الشلفزيون - مثلاً - تنويرية فإن رجل الشارع يمكن أن يصبح متتوراً، وإذا أصبح متتوراً فلن يكون من ملاك الحقيقة المطلقة، وإذا لم يصبح من نوع هؤلاء الملاك فإنه لن يستجيب لنداء الحرب، لأن الحرب من صنع ملاك الحقيقة المطلقة.

العلمانية وسلام الشرق الأوسط

فى «حوار لويزيانا» كانت لى ملحوظتان على «إعلان كوبنهاجن» إحداهما لغوية والأخرى ايديولوجية. الملحوظة اللغوية تدور على عبارة وردت فى «الإعلان» تقول: «إن أماننا شوطاً طويلاً قبل أن نترجم الرؤية الحقيقية إلى واقع». وكان رأى أن لفظ «نترجم» غير دقيق لأن الترجمة تتم بين لغتين، والغاية منها «نقل» فكر من لغة إلى أخرى، فى حين أن «الإعلان» لم ينشد نقل فكر وإنما «تفسير» فكر من دورانه على الحرب إلى دورانه على السلام، ومن دورانه على الحكومات إلى دورانه على الشعوب، ومن دورانه على القطيعة إلى دورانه على الحوار، ومن دورانه على الإقليمية إلى دورانه على الكوكبية، ومن دورانه على الارهاب إلى دورانه على التسامح.

هذا عن الملحوظة الاولى أما الملحوظة الثانية فخاصة بمصطلح «أعداء السلام» إذ هو، فى رأى، مصطلح غامض، وتوضيحه أمر مطلوب وإلا فإن النضال من أجل السلام يصبح وهماً.

والسؤال إذن:

من هم أعداء السلام؟

جوابى عن هذا السؤال محكوم بما جاء فى «الإعلان». ويتأولى لما جاء فيه. فقد ورد فيه لفظ «عنف» وتأولى هو أن العنف [الارهاب] الذى يزغ فى الربع الأخير من هذا القرن من إفرار الأصوليات الدينية. ذلك أن هذه الأصوليات، أيا كانت سمتها الدينية، ترفض

إعمال العقل فى النص الدينى فتلتزم حرفيته، وتتهم من يخرج على هذا الالتزام بالكفر والزندقة، وما يلزم عن ذلك من مشروعية قتل من يؤجه إليه هذا الاتهام. وتأسيساً على ذلك فإن هذه الأصوليات ترى أن أى فشل يلحق بأى حل أصولى مردود إلى مؤامرات «الشيطان»، كما ترى أن أى تناول عن المبادئ الأساسية «خيانة للحق».

ويسبب خطورة هذه الأصوليات على تحقيق السلام فقد تبنت الأكاديمية الأمريكية للآداب والعلوم دراسة هذه الأصوليات تحت عنوان «المشروع الأصولى» ولمدة خمس سنوات ابتداء من عام ١٩٨٨. وقد صدرت عن هذا المشروع خمسة مجلدات تناولت الأصولية الإسلامية فى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وجنوب آسيا، كما تناولت الأصولية المسيحية فى الشرق الأوسط، والأصولية البوذية فى سرى لانكا وبورما وتايلند، والأصوليتين الهندوسية والسنيكية فى شبه القارة الهندية. وانتهت إلى أن يزوغ هذه الأصوليات لم يكن مجرد رد فعل ضد الرؤى الكونية الجديدة التى تهدد تراثها، بل كان بزوغها بهدف تأسيس أنظمة سياسية تستند إلى مطلق أصولى، وتتخذ من الإرهاب وسيلة لتحقيق هذا التأسيس. وحيث إن المطلق الأصولى بحكم طبيعته واحد لا يقبل التعدد فإن تعدد المطلقات الأصولية بتعدد الأصوليات الدينية يدخلها بالضرورة فى صراع أطلقت عليه «صراع المطلقات». وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن الصراع العربى - الإسرائيلى هو صراع مطلقات فى نهاية المطاف. وليس من سبيل إلى التحرر من هذا الصراع سوى العلمانية التى هى المضاد الحيوى للأصوليات الدينية.

ثمة علاقة عضوية بين العلمانية والسلام. وقد كان هذا المعنى وارداً فى ذهنى عندما دعنتى جامعة هارفارد فى إبريل ١٩٧٦ لإجراء حوار مع أساتذة الفلسفة والدين والاقتصاد. وكان من بين هؤلاء هيربرت كيلمان. ودار الحوار معه حول عدة قضايا وفى مقدمتها قضية الصراع العربى - الإسرائيلى. وسألنى عن تصورى الفلسفى لحل هذا الصراع. وكان جوابى أن «العلمانية هى الحل». واندesh كيلمان قائلاً: «هذا حل أسمع لأول مرة».

هذا كله عن ملحوظتى الثانية فى «حوار لوزيانا». والمفارقة فيها أن اثنين من أعضاء

الوفود قد اعترضوا بحجة على نقدي للأصوليات الدينية أحدهما من «حماس» والآخر من «الليكو» الأمر الذي أفضى بي إلى التفكير في أن ثمة وحدة وصراع بين الاضداد في منطقة الشرق الأوسط. ثمة «وحدة» بين الأصولية الإسلامية والأصولية اليهودية تكمن في أن كلا منهما يريد تجسيد مطلق معين في الواقع. وثمة صراع في الوقت نفسه، بين هذين المطلقين.

وتأسيساً على ذلك كله يمكن القول بأن «إعلان كوينهاجن» منعطف تاريخي لازم من لزوم تجسيد السلام المنشود.

هوامش سلام العالم

• الأصولية وسلام العالم

(*) ألقى هذا البحث في «الملتقى الإسلامي المسيحي»، تونس، نوفمبر ١٩٩١ بتنظيم من مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، وعسانة من مؤسسة كونراد اديناور. وقد أعلن رئيس الملتقى في الجلسة الختامية أن هذا الملتقى هو آخر ملتقى إسلامي مسيحي يتعقد في تونس.

(١) الزراد شنية - الجينية - الشتوية - البوذية - الكونفوشية - الهندوسية - السيخية - اليهودية - المسيحية - الاسلام - البهائية.
(2) E. B. Tylor, The Origins of Culture, Part I, Primitive Culture, Harper Torchbooks, New York, 1958, p. 1.

(٣) على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ج ١، ٨٥، ١٨٩١، ص ٤٢٧ - ٤٢٨.
(٤) مراد وهبة، ريجان والأصولية، مجلة المنار - القاهرة، عدد ٢٤ - ٢٥، ص ٢٤ - ٣٥.

(5) Muadaudi, Islamic Government, PP. 139 - 141

(٦) سيد قطب، معالم في الطريق، القاهرة ١٩٦٨، ٥٩ - ٦٤

(7) Ali Shari'ati, On Sociology, of Islam, trans. Hamid Algar, Mizan Berkeley, 1979.

• السلام والتقدم

(*) ألقى هذا البحث في مؤتمر «أكاديمية الإنسانية»، أغسطس ١٩٩٢، في أوترخت بهولندا.

(١) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، القاهرة ١٩٥٨، ص ١٢٥ - ١٢٨.

(2) Keith M. Baker (ed), Condorcet, Selected Writings, The Bobbs - Merrill Company, Indianapolis, 1976, p. 259.

(3) J. Sommerville, Nuclear War in Omnicide, Quoted in Michael Allen Fox and Leo Groaz-ke, Nuclear war, Peter Lang, 1985.

(4) Einstein - Infeld "The Evolution of Physics, Cambridge University Press, 1971, p. 244.

(5) Heisenberg, Physics and Beyond, Harper & Row Publishers, New York, 1971, p. 194.

• إعلان كوبنهاغن ورجل الشارع

(*) جريدة الاهرام، ١٧/٣/١٩٩٧، العلمية وسلام الشرق الأوسط.

أفكار سياسية

الفكر السياسي عند الإمام علي (ع)

الغاية من هذا البحث بيان أصل الحكم عند الإمام علي استناداً إلى رسالته الموجهة إلى مالك الأشتر النخعي حين ولاه الحكم على مصر. وقد كنت محكوماً، في قراءة هذه الرسالة، بالعلاقة الجدلية بين المطلق والنسبي. وهذه العلاقة مردودة إلى إشكالية المطلق. وإذا كانت الإشكالية تنطوي على تناقض فالتناقض الكامن في مفهوم المطلق مردود إلى اعتبارين: الاعتبار الأول منطقي والاعتبار الثاني تاريخي.

عن الاعتبار الأول نقول إن البرهان على أية فكرة مطلقة يستلزم أن يتسم البرهان نفسه بأنه مطلق. وهذه مصادرة على المطلوب. أما الاعتبار الثاني فمردود إلى تاريخية العلم. مثال ذلك: منذ ثلاثة قرون كان الاعتقاد السائد أن الضوء مكون من موجات ثم تبين في بداية هذا القرن، أنه مكون من جسيمات غير قابلة للانقسام وغير ممتدة وهي الفوتونات. وكنا على يقين في بداية هذا القرن أن المادة مكونة من عناصر مستقلة اسمها الكثرونات قال عنها عالم الفيزياء الفرنسي «لوى دي بروي» (١٩٢٣) إنها تتحرك كما لو كانت الموجات لها أبعاد رمانية ومكانية. وبعد ذلك واجهنا إشكالا غير عنه تيلز بوهر على هذا النحو: هل الثنائية القائمة بين الموجات والجسيمات مردودة إلى نقص في اللغة باعتبار أننا نستعين بالفاظ بغض النظر عما إذا كنا مشاهدين سلبيين أو موثرين إيجابيين؟

هذه مجرد أمثلة الغاية منها التدليل على العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبي. وفي ضوء هذه العلاقة نشئ ببيان موقف الإمام علي استناداً إلى رسالته إلى مالك الأشتر النخعي.

يقول الإمام على - كرم الله وجهه - «وليكن أحب الأمور إليك أوسطها في الحق وأعمها في العدل وأجمعها لرضى الرعية. فإن سخط العامة يجحف برضى الخاصة، وإن سخط الخاصة يفتقر مع رضى العامة»^(١).

والذى يلتفت الانتباه فى هذا النص قول الإمام على «أعمها فى العدل وأجمعها لرضى الرعية». وهو يعنى أن الأولوية فى تحقيق العدل هى للعامة وليست للخاصة. والعامة، بمصطلح العصر، هى الجماهير، والخاصة هى النخبة. والجماهير لها الأولوية فى ضوء الثورة العلمية والتكنولوجية، ذلك أن هذه الثورة أفرزت ظاهرة جديدة يمكن تسميتها بالظاهرة «الجماهيرية». فقد أصبح لدينا مصطلحات مثل «مجتمع جماهيرى» و«ثقافة جماهيرية» و«وسائل إتصال جماهيرية». و«إنسان جماهيرى». وما يعنى هنا هو للمجتمع الجماهيرى، وهو البديل عن المفهوم الضيق للنخبة باعتبارها قمة المجتمع فى مقابل قاع المجتمع، أى لن يكون قمة أو قاع^(٢). ولهذا يمكن القول بأن الإمام على كان ثاقب البصيرة عندما أعطى الأولوية للعامة وليس للخاصة. وهنا على الضد لما كان حادثاً فى أوروبا فى ذلك الزمان. فقد توقف الاهتمام بالجماهير، فى أوروبا، إثر هزيمة أثينا من إسبرطة فى القرن الخامس قبل الميلاد. فقد تصور أفلاطون أن الديمقراطية هى سبب الهزيمة. ودعا فى كتاب «القوانين» إلى ضرورة صياغة البشر فى قوالب موحدة بحيث يسعدون ويحزنون فى أمور واحدة وفى وقت واحد. ومن ثم ينبغى أن تسن القوانين بحيث تحقق وحدة المدينة - الدولة. ولهذا يصف أفلاطون هذه المدينة بأنها «إلهية». ومن بعد أفلاطون توقف استخدام لفظ «ديموقراطية» فى أوروبا لمدة ألفى عام وانتشغل علماء السياسة بدراسة مقولتى الملكية والأرستقراطية. وإذا ذكرت الديمقراطية فهى لا تذكر كنظام للحكم.

وكان الإمام على ثاقب البصيرة أيضاً عندما راح يذكر العامة بصفات محمودة، والخاصة بصفات مذمومة. يقول «ليس أحد من الرعية أثقل على الوالى مؤنة فى الرخاء وأقل معونة فى البلاء، وأكثره للإصناف وأسأل بالإلحاف، وأقل شكراً عند الإعطاء، وأبطأ عذراً عند المنع، وأضعف صبراً عند ملمات الدهر من أهل الخاصة»^(٣). ويمكن إيجاز هذه الصفات

المذمومة للخاصة فى صفة واحدة هى صفة اللاتسامح، واللاتسامح مصحوب دائماً بالدوجماتيقية، والدوجماتيقية تعنى رفض أعمال العقل الناقد للكشف عن جذور الاوهام التى لدى الإنسان. ودوجماتيقية الخاصة، من هذه الزاوية، تعنى رفض أعمال العقل الناقد فى أحقية رفض الخاصة المطلق للعمامة، ومن هنا يمكن القول بأن المزية الكبرى للإمام على هى فى رفضه توهم الاعتقاد فى حقيقة مطلقة فى المعاملات السياسية. ولا أدل على ذلك من قوله «ليكن أحب الأمور إليك أوسطها»^(٤). والأوسط هنا ليس كالأوسط الرياضى الذى نعنيه فى المقدار المتصل على مسافة واحدة من طرفين فلا يتغير، وإنما الوسط بالإضافة إلينا متغير، ومن حيث هو متغير فهو نسى. والنسبى يقال فى مقابل المطلق أى فى مقابل الدوجما. ولهذا فإن السبيل إلى إصابة الأوسط ألا يكون الإنسان دوجماتيقياً، أى ألا يكون متوهماً أنه مالك للحقيقة المطلقة حين يلتزم الأوسط.

وتأسيساً على ذلك فإن الإمام على يحدد الأوسط فى المعاملات السياسية فى ضوء العلاقة بين الراعى والرعية. يقول موجهاً كلامه إلى مالك الأشتر «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيته فى نفسك عن لاتضييق به الأمور، ولا تمحكه الخصوم، ولا يتمادى فى الزلة»^(٥). ومعنى هذه النصيحة أنه إذا انتفت «اللا» النافية فإن الراعى يهجر الأوسط، أى يهجر النسبى، ويقع فى المطلق. ومن ثم فى الدوجماتيقية.

وسبيل الولاة إلى تجنب هذه المساوئ المفضية إلى الدوجماتيقية هو عدم الاحتجاب عن الجماهير لأن «احتجاب الولاة عن الرعية شعبة من الضيق، وقلة علم بالأمور، والاحتجاب منهم يقطع عنهم علم ما احتجب دونه، فيصغر عندهم الكبير، ويعظم الصغير، ويقبح الحسن، ويحسن القبيح، ويشاب الحق بالباطل»^(٦). ومعنى ذلك أن الاحتجاب يوقع الوالى فى ضيق الأفق وقلة العلم فيعزله عن واقع الرعية المتغير. والعزلة عن المتغير تنفضى إلى الوقوع فى الثبات والجمود والتحجر، أى فى الدوجماتيقية.

ومن هذه الزاوية يمكن قبول تأويل طه حسين للرواية التالية: يروى أن علياً حين عرض عليه عبد الرحمن بن عوف أن يبايعه على أن يلزم الكتاب والسنة وسيرة الشيخين لا يحدد

عن شيء من ذلك، أبى أن يعطى ما طلب من العهد وقال «اللهم لا ! ولكن أجتهد فى ذلك رأى ما استطعت». يريد أنه لا يستطيع أن يلتزم مالا سبيل إلى الالتزام به. فالقرآن مكتوب محفوظ فى الصدور، ولكنه لم يعرض لسياسة الحكم فى تفصيلها ووقائعها. وسنة النبى معروفة فى جملتها، ولكن منها ما يجهله الحاضر ويحفظه الغائب، ومنها ما ذهب مع من ذهب من أصحاب النبى فيما كان من حرب الردة والفتوح، وسيرة الشيخين كسنة النبى منها المعلوم ومنها ما قد يكون النسيان عرض لها. ولعلنى بعد الحق كل الحق فى أن يخالف سيرة الشيخين إن تغير الزمن أو رأى فى المخالفة عن هذه السيرة منفعة ورضى للمسلمين، فلما عرض عبد الرحمن هذا العهد على عثمان قبله وأعطى مثله وقال: «اللهم نعم!» يريد أنه سيجتهد فى اتفاد كتاب الله وسنة نبيه وسيرة الشيخين، وأنه متى اجتهد فى ذلك مخلصاً فقد التزم الكتاب والسنة ونهج الشيخين. وقد أصاب على ما فى ذلك شك». (٧)

ومن هذه الزاوية يحق لطله حسين القول بأن «أمر الخلافة قام على البيعة، أى على رضا الرعية فأصبحت الخلافة عقداً بين الحاكمين والمحكومين يعطى الخلفاء على أنفسهم العهد أن يسوسوا المسلمين بالحق والعدل، وأن يعروا مصالحهم». ثم يستطرد طه حسين قائلاً: «وما من شك فى أن خليفة من خلفاء المسلمين ما كان ليفرض نفسه وسلطانه على المسلمين فرضاً إلا أن يعطيهم عهده، ويأخذ منهم عهدهم، ثم يمضى فيهم الحكم بمقتضى هذا العقد المتبادل بينه وبينهم. ومن أجل ذلك لم يورث السلطان عن النبى ورائه، ولم يرثه عنه أهل بيته، ولم يرثه عنه أبو بكر نفسه؛ وإنما تلقى هذا السلطان من الجماعة التى بايعته واتمته عليه». (٨)

وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن هذا الذى يقوله طه حسين يصدق أيضاً على فكر الإمام على السياسى، وهو فكر يلتزم خاصية العلمانية وهى التفكير فى النسبى بما هو نسبى، وليس بما هو مطلق. ومن هذه الزاوية يكون الإمام على معيئاً لنا فى فهم العلمانية على ما يضادها من تيارات فكرية دوجماطيقية.

بيروسترويكاء.. قراءة فلسفية

فى يوليو ١٩٥٥ اجتمعت اللجنة المركزية للحزب الشيوعى السوفيتى وقررت عقد المؤتمر العشرين فى ١٤ فبراير ١٩٥٦ وتشكيل لجان للإعداد لهذا المؤتمر، ومن بينها لجنة خاصة .. بناء على اقتراح من خروشوف - لتقديم تقرير عن أخطاء ستالين وانحرافاته لمناقشته فى جلسة علنية . وقد استجابت اللجنة المركزية لهذا الاقتراح بفضل مؤازرة الشباب دون الشيوخ على أن تتم مناقشة التقرير فى جلسة سرية بدعوى عدم نشر «الغسيل القدر» على نحو تعبير الشيوخ .

وفى ٢٤ ، ٢٥ فبراير ١٩٥٦ تلا خروشوف تقرير اللجنة وكان عنوانه «عبادة الفرد ونتائجها» . وفى ٢٨ مارس نشرت جريدة «البرافدا» افتتاحية بعنوان «لماذا عبادة الفرد؟» انطوت على نقد لستالين ينشر لأول مرة فى جريدة الحزب . وفى ٣٠ يونيو أذنت اللجنة المركزية بنشر قرارها المعنون «التغلب على عبادة الفرد ونتائجها» . بيد أن هذا القرار قد خلا من الوقائع الرهيبة التى ذُكرت فى تقرير خروشوف، ودار على مجرد اعلان أسباب عبادة الفرد وطبيعتها . وأهم ماورد فيه أن عباد الفرد لم تحدث أى تأثير فى النظام الاجتماعى السوفيتى، وأن القول بعكس ذلك هو ترديد لأقوال الأعداء الذين يرتأون أن عبادة الفرد كامنة فى النظام السياسى الخالى من الديمقراطية . وسبب ذلك أن خروشوف كان يكتفى بنقد النظام الرأسمالى دون النظام الاشتراكى بدعوى أن أى خطأ فى النظام الاشتراكى إنما هو مردود إلى خطأ فى القيادة، وليس إلى خطأ فى النظام، وأن المسألة كلها هى مسألة وفاء بالعهد الذى التزمنا به مع رجل الشارع . فرجل الشارع يقول لنا على نحو ما ارتأى

خروشوف: «لقد حاربت من أجل تعاليم الماركسية اللينينية في الحرب الأهلية، وضد الألمان، وضد الفاشية. ولكن قولوا لي هل سيكون لدينا لحم أم لا؟ هل سيكون لدينا لبن أم لا؟ هل سيكون لدينا سروال جيد؟ إن هذا كله ليس ايدولوجيا، ولكن لا يمكن أن نكون في موقف يتبنى فيه كل فرد الايدولوجيا الصحيحة وفي نفس الوقت بلا سروال».

وقد نصحه تولياتي زعيم الحزب الشيوعي الإيطالي بضرورة البحث عن جذور عبادة الفرد في النظام الاشتراكي نفسه. ورفض خروشوف الانصات إلى هذه النصيحة لأنه توهم أن هذه النصيحة لا تنى سوى إحلال الرأسمالية محل الاشتراكية. ولكن ما كان يعنيه تولياتي هو إحداث تغيير في نظام السلطة الفردية.

وفي أكتوبر ١٩٦٤ أقيمت خروشوف من منصبه كسكرتير أول اللجنة المركزية وأصبح بعدها تقرير خروشوف عن عبادة الفرد ونتائجها في ذمة التاريخ، وواصلت الستالينية مسيرتها بعد توقف مؤقت في زمن خروشوف .

وفي ١٩ يونيو ١٩٨٨ قرر مؤتمر الحزب الشيوعي السوفيتي إعادة السلطة المغتصبة إلى الشعب. وكان جورباتشوف قد بلور هذا القرار في كتاب له نشره عام ١٩٨٦ بعنوان «بيروسترويكا» . فكر جديد لهذا العصر وللعالم»^(١)

فما هو هذا الفكر الجديد؟

سلباً هو ضد الدوجماطيقية، وإيجاباً هو مع ابداع الجماهير. فماذا تعنى الدوجماطيقية وماذا يعنى ابداع الجماهير؟

جوابي عن هذين السؤالين ليس مردوداً فقط إلى قراءة كتاب «بيروسترويكا» ولكن أيضاً إلى محاورات أجريتها مع الفلامسة السوفيت في الفترة من أكتوبر ١٩٦٨ إلى أكتوبر ١٩٦٩ في موسكو وليننجراد. وقد نشرتها في كتاب بعنوان «محاورات فلسفية في موسكو». أبدأ بالمحاورات وأثنى بكتاب جورباتشوف على أساس أن هذه المحاورات تعد إرهابات للبيروسترويكا.

دارت المحاورات على سبع قضايا.

- فى المذهب المفتوح والمغلق.

- فى المنهج الديالكتيكى والصورى.

- فى نظرية المعرفة: الذاتى والموضوعى.

- فى الأخلاق: الفردى والاجتماعى.

- فى العالم الثالث: الشكل والمضمون.

- الايديولوجيا والثورة والدين.

- الصراع الصينى السوفيتى.

تفصيل ذلك:

فى تقديرى أن قضية المفتوح والمغلق هى القضية المحورية للقضايا الأخرى. والذى دفعنى إلى إثارة هذه القضية هو انشغالى بها من حيث هى ظاهرة إنسانية منذ أن بدأت بقراءة مؤلفات كل من كانط وبرجسون. الأمر الذى بلور عندى أن الدوجماتيقية وهى تعنى احتكار الحقيقة المطلقة هى ظاهرة متكررة فى العصور الفلسفية الثلاثة: العصر اليونانى القديم والعصر الأوروبى الوسيط والعصر الحديث. ولهذا كان من الطيبى أن أثير هذه القضية مع الفلاسفة السوفيت. ووقتها لمحت اتجاهاً يحاول التأليف بين الفتح والمغلق بمعنى أن تفتح الماركسية على التجارب العلمية والمشكلات التى تبهرها الفلسفة البرجوازية الغربية، وتنغلق أمام الحلول التى تقدمها هذه الفلسفة. ومن هنا كان ثمة اتجاه إلى تبرير الانغلاق فى المرحلة الستالينية بدعوى أن الاتحاد السوفيتى كان وقتها الدولة الاشتراكية الوحيدة فى عالم محكوم بالاستعمار. وفى مثل هذه الحالة ليس للدوجماتيقية من بديل. ولكن هذه الدوجماتيقية لا تعنى أنها فى صميم الماركسية لأن الماركسية مستندة إلى الديالكتيك، والديالكتيك ليس دوجما، وإنما هو مرشد للعمل على حد قول أحد الفلاسفة السوفيت. ومع ذلك فقد وقع الفلاسفة السوفيت فى براثن الدوجماتيقية فارتأوا أنهم المالكون للحقيقة

المطلقة. فكما توجد رياضيات واحدة، وفزياء واحدة، توجد فلسفة واحدة حقيقية. بيد أن هذه الدوجماتيقية - في المرحلة الستالينية - دخلت في أزمة إثر صدور كتاب أفسانكيف (١٩٥٩) بعنوان «فلسفة هيجل» يدور على نقد رأى هيجل في المنطق الصورى. ومعنى هذا النقد المطالبة بإحياء المنطق الصورى الذى كان قد ألغاه ستالين. وهو منطق يستند إلى نفى التناقض فى مقابل المنطق الديالكتيكى الذى لا يقبل إلا التناقض. ومع ذلك فلم يكن من الممكن إحياء المنطق الصورى من غير دخول فى صراع مع الذين يعتقدون أن ليس ثمة بديل عن المنطق الديالكتيكى. والغريب فى أمر هذا الصراع أنه لم يكن دائراً فقط فى المجالات الفلسفية بل أيضاً فى داخل الحزب.

وفى تقديرى أن الثورة العلمية والتكنولوجية هى التى فجرت هذا الصراع، ذلك أن منشأ هذه الثورة مردود إلى المنطق الصورى الحديث أو المنطق الرمزى. والذى دفع بالدافعين عن المنطق الديالكتيكى، على أنه المنطق الوحيد، إلى التخوف من الثورة العلمية والتكنولوجية وبالتالي من المنطق الصورى الحديث هى الدعوة التى شاعت فى المعسكر البرجوازى بأن التكنولوجيا وحدها من غير الايديولوجيا هى الطريق الوحيد إلى وحدة البشر.

وقد واكب إعادة تقييم المنطق الصورى إعادة تقييم نظرية الانعكاس عند لينين. فلم تعد المعرفة منجرد انعكاس للموضوع المدرك، وإنما هى أيضاً خلق وتغيير لحالته من أجل الاستجابة إلى احتياجات الإنسان المتجددة. ومن هنا فاعلية الإنسان. أما تصور الانعكاس على أنه تحديد للذات العارفة من قبل الموضوع المعروف فمن شأنه إحالة العلاقة بين الذات والموضوع الخارجى إلى «شيتين»، ومن ثم تصبح الذات العارفة فى حالة اغتراب، وعندئذ تصبح الثورة الاشتراكية مهددة بالتدهور والانهايار. يبقى أن منع تدهور النظام الاشتراكى كامن فى البحث عن الإنسان من حيث هو ذات وليس من حيث هو موضوع، أى شىء.

ويُعد «يدف»، رائد علم الاجتماع فى لنتجراد، جريئاً فى نقده للماركسية ومحاولة احداثه تعديلاً فى بعض المبادئ الماركسية. فقد كان هذا العالم البار يتقدم مجموعة من الباحثين فى إجراء تجارب علمية على العمال والمهندسين فى بعض مصانع لنتجراد بهدف

دراسة اتجاهات هؤلاء نحو العمل. والذي دفع هذه المجموعة إلى تحليل هذه الظاهرة ملاحظتها أن ثمة مسافة بين ما يعتقد الإنسان وما يصدر عنه من أفعال. ومن ثم ينبغي البحث عن العوامل المعوقة لتنفيذ ما يعتقد الإنسان. من هذه العوامل «روح المبادرة» أي الإبداع. وفقدان الإبداع يفضي إلى هيمنة الدوجماطيقية. وحيث أن الدوجماطيقية تعنى احتكار الحقيقة المطلقة، فإنها قد أحدثت عدم فهم ظاهرة التلاحم بين الشيوعيين والقرى الدينية في الحركات الثورية في أمريكا اللاتينية. بل إن الدوجماطيقية هي التي أدت دوراً في إحداث الصراع الصيني السوفيتي.

هذه هي الدوجماطيقية وهذا هو الإبداع كما هو وارد في «المحاورات»^(٢). فماذا عنهما في «بيرسترويك»؟

إن بيرسترويك بزغت في منتصف السبعينات بسبب فشل التخطيط الاقتصادي، وعدم الاستجابة إلى الثورة العلمية والتكنولوجية، ونقص الدخل القومي، ومعى الشباب إلى الريح بشتى الطرق، وفقر فى الأفكار الجديدة، وإهمال تلبية احتياجات الشعب، والمسافة بين النظرية والتطبيق، وقدمية القيادة السياسية، وغياب الديمقراطية فى المجالات الاجتماعية برمتها. وهذه الظواهر تعبير عن الجمود، والجمود فى نظر جورباتشوف مرادف للدوجماطيقية. والدوجماطيقية على الصعيد النظرى متمثلة، فى الكتاب الأوحى، وما يلزمه من الـ «تابو» الذى يمتنع معه الإبداع، ويمتنع معه تطوير المجتمع الاشتراكى. أما على الصعيد التطبيقى فإن أشكال البناء الاشتراكى الملائمة لمرحلة معينة سرعان ما تتحول إلى دوجما. ويزيد جورباتشوف الأمر إيضاحاً فيقول: «لقد بزغت أشكال تنمية المجتمع الاشتراكى فى ظروف متطرفة حولتها سلطة ستالين إلى مطلق، ونظرت إليها على أنها الأشكال الوحيدة الممكنة للاشتراكية».

ويتخذ جورباتشوف من لينين مثلاً على قدرة الإنسان على مجاورة الدوجماطيقية بالإبداع فيشير إلى «السياسة الاقتصادية الجديدة» التى تنبأها لينين وهى توليفة من قوانين السوق والتخطيط الاشتراكى، أى توليفة من حرية التجارة والزعة الليبرالية ومشروعات الدولة. ثم يشير إلى تدمير ستالين لهذه السياسة.

وفى هذا الإطار نشرت مجلة «أخبار موسكو» الأسبوعية (عدد ٤٢، ١٩٨٩) حواراً كان قد دار بين الأديب هـ. ج. ويلز وستالين فى ٢٣ يوليو ١٩٣٤. وكان ويلز قد أجرى حواراً مع لينين فى عام ١٩٢٠. وبين من الحوارين أن ويلز يلمح إلى هذه التوليفة المشار إليها آنفاً حيث يقول إن سياسة روزفلت تهدف إلى إعادة تنظيم المجتمع من أجل خلق اقتصاد مخطط فى أمريكا، وأن ثمة تماثلاً بين موسكو وواشنطن فى زيادة الموظفين الإداريين، وخلق مؤسسات تديرها الدولة، وتنظيم الخدمات العامة. ثم يضيف قائلاً: إن لينين قد علم السوفيت التجارة على نحو ما هى عند الرأسماليين. أما ستالين فنموذجه الملتزم به هو الاقتصاد المخطط ليس إلا، ومن ثم فقد رفض قول ويلز بإمكان تجسيد مبادئ الاقتصاد المخطط فى إطار نظام رأسمالى حيث تتدخل الدولة فى البنوك والمواصلات والصناعات الثقيلة. أما ويلز فحجته تدور على أن هذا التجسيد من شأنه أن يحقق مصالح جميع الفئات الاجتماعية، وينشط دور الائتلافية العلمية والفنية، ويستبعد استخدام العنف فى القضاء على النظام الاجتماعى القديم. واعترض ستالين على هذه الحجة قائلاً: «إن النظام الرأسمالى قد تعفن وانتهى إلى «طريق مسدود» وأن الثورة ضرورية لاجتثاث البرجوازية، ثم اختتم قائلاً: «إن تغيير العالم عملية كبيرة ومعقدة، وأن هذا التغيير مسئولية الطبقة المهيمنة. والسفينة الضخمة فى حاجة إلى مياه عميقة». وكان جواب ويلز «إن السفينة الضخمة ليست هى الطبقة وإنما هى البشرية».

ورأيت الأحداث بعد ذلك أن المسألة ليست بهذه البساطة إذ صرر منفستو رسل أينشتين محذراً البشرية من نشوب حرب نووية، ومحرضاً على ضرورة البحث عن أسلوب جديد فى التفكير لأنه فى حالة نشوب هذه الحرب فلا غالب ولا مغلوب، وإنما فناء البشرية برمتها.

وفى المؤتمر العالمى الفلسفى السابع عشر الذى انعقد فى مونتريال بكنندا فى أغسطس ١٩٨٣ دعا الفيلسوف الأمريكى جون سومرفيل فلاسفة الشرق والغرب إلى تأسيس جمعية فلسفية لمنع «الانتحار النووى»، وهو مصطلح من ابتداء سومرفيل. وبعد ذلك تكونت لجنة دولية منظمة لأعمال هذه الجمعية. وقد دعانى سومرفيل إلى الانضمام إلى هذه اللجنة

وهي تضم بين أعضائها كبار فلاسفة أمريكا والاتحاد السوفيتي. وفي الأسبوع الأول من شهر مايو ١٩٨٦ انعقد المؤتمر الأول لهذه الجمعية في جامعة سانت لويس بأمريكا وسط مجموعة من النشرات التي تصدرها الجمعيات المناضلة من أجل السلام، وهي جمعيات دينية وفلسفية وعلمية وكلها تهاجم «مبادرة الدفاع الاستراتيجي» أو ما تُسمى بـ «حرب النجوم»، وهو مشروع عسكري تبناه الرئيس الأمريكي الأسبق ريجان بتأييد من الأصولية المسيحية في أمريكا. والغاية من هذا المشروع عسكرة الفضاء بحيث تكون الضربة الأولى قادرة على تدمير الاتحاد السوفيتي.

وفي هذا المؤتمر أقيمت بحثاً بعنوان «الأيديولوجيا والسلام»^(٣) جاء في خاتمته إن «أي نظام اجتماعي يرقى إلى مستوى المطلق أو الـ «إي» ism فإن هذا المطلق أو الـ «إي» يتعصب ضد مطلق آخر أو «إي» أخرى. وهكذا يصبح التاريخ البشري صراعاً بين مطلقات أو «إيَّات». والنتيجة الحتمية لهذا الصراع هزيمة المطلق أو الـ «إي» وتدخل البشرية في فترة نفى المطلق أو ما أسميه نفى الـ «إي».

والسلام يقوم في مرحلة نفى الـ «إي» أو «اللا إي». بيد أن هذه المرحلة مؤقتة وسرعان ما يبرز مطلق جديد أو ما أسميه «إعادة بناء الـ إي». وهكذا ليس ثمة مجال للسلام إلا في فترات الـ «اللا إيَّات». وخلاصة القول أن «الإيَّات» أيديولوجيات و«اللا إيَّات» نفى للأيديولوجيات. وبهذا المعنى يقال إن السلام هو نفى لادجّة الأيديولوجيا. فإذا كنا نريد سلاماً دائماً علينا حذف مفهوم الأيديولوجيا. وهذا الحذف ممكن إذا نظرنا إلى النشاط الإنسان ليس من منظور التعارض مع الطبيعة، ولكن من منظور الوحدة بين الإنسان والطبيعة، ومن ثم يصبح من الممكن اتحاد المجتمع والطبيعة في نسق واحد، ويصبح النشاط الإنساني تفاعلاً بين الجزء والكل. والثورة العلمية والتكنولوجية إرهاب لهذا التفاعل. فبفضل هذه الثورة تحرر الإنسان من قيود المكان وحلق في الكون مفرزاً «وعياً كونياً». وبدون هذا الوعي الكوني، في العصر النووي، موت الإنسان والكون أمر محتوم. ومن هذه الزاوية يمكن تحوير العبارة الأخيرة في المنفستو الشيوعي على النحو التالي «ياشعوب العالم اتحدوا مع الكون وليس ضد الكون».

وفى رأى أن هذا التحوير لا يخص هذه العبارة وحدها وإنما هو يمتد إلى مقولات ماركسية أخرى فى مقدمتها مقولة الصراع الطبقي ومقولة التحرر الوطنى. فالصراع الطبقي دموى ويستلزم العنف المسلح. وحركة التحرر الوطنى تستند إلى تدعيم عسكرى من الاتحاد السوفيتى قد يقضى إلى نشوب حرب نووية. وعندما أثرت هذه الفكرة كان رد أحد فلاسفة السوفيت وهو الكسندر كاليادين «أن ثمة أولويات، فى هذا العصر النووى، والأولوية الآن ليست للصراع الطبقي أو حركة التحرر الوطنى؛ فهذه مسائل ثانوية بالنسبة إلى مسألة منع الحرب النووية، لأنه ماذا يفيد السوفيت إذا انتهى العالم نووياً وهم منهمكون فى أشياء أخرى. وفى ضوء هذا الترتيب للأولويات، على حركات التحرر الوطنى البحث عن وسائل أخرى غير وسيلة الحرب. والبحث عن هذه الوسائل هى مشكلتهم وليست مشكلتنا».

وهذا الترتيب للأولويات مع تراجع مقولتى الصراع الطبقي وحركات التحرر الوطنى من شأنه أن يفسح المجال لحرية الاختيار وتباين أساليب التطور الاجتماعى، وأن يخلق الساحة الدولية من الصراع الايديولوجى الذى ينشأ بسبب الدوجماطيقية لأن كل ايديولوجيا عبارة عن «قطب مستقل» على حد تعبير جورباتشوف. وتأميساً على ذلك يدعو جورباتشوف إلى أن تكون العلاقات الدولية خالية من التعصب الايديولوجى. ولكن هذه الدعوة، عنده، لاتعنى نفي الايديولوجيا على الإطلاق. فليس من حق أحد أن يلزم الآخر بايديولوجيته لأن هذا الالتزام من شأنه أن تمتنع معه البشرية عن مواجهة مشكلاتها الكوكبية.

والبدل عن التعصب الايديولوجى، فى رأى جورباتشوف، هو الحوار. والغاية من الحوار تأميس السلام من أجل التنمية. ولهذا فإن جورباتشوف يربط ربطاً عضوياً بين نزاع السلاح والتنمية. وفى رسالة له إلى المؤتمر الدولى عن «نزاع السلاح من أجل التنمية» الذى انعقد فى نيويورك فى الأسبوع الاخير من شهر أغسطس ١٩٨٧ يقول جورباتشوف «إن نزاع السلاح من أجل التنمية هو الذى ينبغي أن يوحد البشرية، ويسر تكوين وعى كوكبى». والوعى الكوكبى أساسه القيم الإنسانية وليس القيم الطبقيّة. ولينين نفسه يقول «إن أولوية

المصالح المشتركة للبشرية تفوق المصالح الطبقية.

وفى رأى جورباتشوف أن النخبة المثقفة الدولية هي المنوطة بإجراء الحوار. وهو لهذا حريص على الانصات إلى أفكارها وعلى نقل هذه الأفكار إلى مجلس السوفيت الأعلى. يقول: «لقد أخذنا همومها وحججها بجدية لأننا قد أدركنا أن السياسة المستولة ينبغي أن تهتم برأى أولئك الذين نقول عنهم إنهم أعلى سلطة فى الشعب». وهنا ينبه جورباتشوف، فى عبارة رمزية لها دلالة، إلى أن لفظ الحوار ليس من أصل روسى مثل لفظ بيرسترويكا، أى أن الحوار يخص البشرية برمتها. والحوار يعنى إزالة ما يسميه جورباتشوف، «صورة العدو» الداخلية أو الخارجية. ذلك أن العدو الحقيقى أو الخيالى مطلوب إذا كنا راغبين فى أحداث التوتر والمواجهة. وهنا ينوه جورباتشوف بأن صورة العدو السوفيتى مازالت متحكمة فى العقلية الأمريكية، وهذا التحكم يسم هذه العقلية بأنها «عقلية أهل الكهف» على حد تعبيره^(٤).

وفى تقديرى أن عقلية أهل الكهف لا تقف فقط عند حد التمسك بصورة العدو وإنما هى تتجاوزها إلى الدوجماتيقية. ولهذا يلزم البحث عن جذور الدوجماتيقية. وقد كان هذا اللزوم هو الدافع إلى تنظيمي مؤتمر دولي فلسفي فى القاهرة فى أكتوبر ١٩٨٢ بعنوان «جذور الدوجماتيقية» أقيمت فيه بحثا بعنوان «الكهف والدوجما»^(٥). فكرته المحورية أن الكهف مردود إلى عجز الانسان عن فهم العلاقة بينه وبين الطبيعة على أمس عقلانية وعلمية الأمر الذى يدفع الانسان إلى صياغة مطلق يتوهم أنه يحميه من طاعون عدم الأمان. وفى العصر الحديث ثمة كهف جديد هو الكهف التكنولوجي، أى التوهم أن التكنولوجيا قادرة على حل المشكلات البشرية. وليس من سبيل للخروج من الكهف أبداً كان إلا بتنمية الوعي الكونى الذى يتجاوز الوعي الكوكبى.

إذن الوعي الكوكبى الذى يشير إليه جورباتشوف ينبغي أن يكون مرحلة فى الطريق إلى الوعي الكونى أو بالأدق ينبغي أن يكون الوعي الكوكبى اتسكاساً للوعي الكون. ولهذا نحن فى حاجة إلى ثورة جديدة تتميز كميّاً عن الثورات السابقة، ومن ثم فهى فى حاجة إلى فلاسفة جدد، ذلك أن أية حركة ثورية ليست ممكنة من غير نظرية ثورية.

السلطة والأخلاق (*)

هذا العنوان يستلزم تحديد معنى اللفظين: السلطة والأخلاق، ثم بيان العلاقة بينهما.

والسؤال إذن:

ما السلطة ؟

نعرفها فى ضوء نظريتين، إحداهما لماكس فيبر، والأخرى لسيجموند فرويد. يرى فيبر أن السلطة على ضروب ثلاثة:

* سلطة تراثية أى سلطة تستند إلى الموروث المخلف بالأساطير.

* سلطة عقلانية تستند إلى قواعد مشروعة.

* سلطة كارزمية تبنى على قدسية القائد، وعلى النظام الذى يبدعه.

والسلطة، فى هذه الحالات الثلاث، تستلزم المشروعية، وهذه المشروعية مردودة إلى طاعة الجماهير للحاكم إرادياً. وحيث أن الطاعة مقبولة أخلاقية، فالسلطة مرتبطة بالأخلاق. وفى تقديرى أن الطاعة ليست ممكنة من غير رجل الشارع، الذى يشترط فيه ألا يكون مستتراً. وإذا كان نفي الاستنارة شرطاً للطاعة، فالطاعة إذن ضد التنوير، لأن التنوير - فى جوهره - ضد طاعة الآخر. يقول كانط: «كُن جريئاً فى إعمال عقلك، من غير معونة الآخرين. ومعنى ذلك أن المطيع لن يكون مستترا، بل مقهوراً. السلطة - إذن - قاهرة.

أما فرويد، فيربط بين السلطة والإحساس بالإثم. وهذا الإحساس مردود إلى التوتر بين الأنا الأعلى والأنا الخاضع له. وهذا الإحساس يعبر عن ذاته فى الحاجة إلى العقاب. ومن ثم تتحكم الحضارة فى شهوة العدوان لدى الفرد وذلك بإضعافها، وتأسيس وكيل عنها لمراقبة

هذه الشهوة .

والسؤال إذن :

- ما هو مصدر الإحساس الدائم بالإثم ؟

جواب فرويد أن هذا الإحساس مردود إلى نظرة الإنسان إلى نفسه، على أنه يشعر بهذا الإحساس عندما يأتي فعلاً يُقال عنه إنه فعل سيئ، أو تكون لديه النية لإتيان هذا الفعل .

والسؤال إذن :

- لماذا المساواة بين الفعل والنية ؟

جواب فرويد أن ما هو سيئ قد يكون مرغوباً فيه ومُمتعاً للأنسا، ولكن الإنسان يمتنع عن إتيانه خشية فقدان حبِّ الآخر، الذي يعتمد عليه، والذي هو أقوى منه بالضرورة، ومن ثم فهو معرض لخطر معين، وهو أن هذا الأقوى يعمد إلى تأكيد تعاليه، وذلك بإزالة العقاب على هذا الذي يعتمد عليه، والعقاب لازم، سواء أتى الفرد الفعل السيئ، أو كانت نيته متجهة إلى إتيانه . وإذا كان الإنسان طفلاً، فالوالدان يقومان بدور الأقوى، وإذا كان بالغاً فالمجتمع يحل محل الوالدين، وبالتالي فإن الإنسان في إمكانه أن يأتي فعلاً سيئاً يجلب له المتعة، طالما أن السلطة ليست على دراية بهذا الفعل - أي ليس في إمكانها اكتشافه .

أما إذا تبطلت السلطة الخارجية بفضل الأنسا الأعلى فالمسألة تتخذ منحى جديداً . ذلك أن الخوف من اكتشاف السلطة للنية سيتوقف، لأن الأنسا الأعلى هو الذي يمارس عملية الاكتشاف . وكذلك يتمتع التمييز بين الفعل والنية، لأنه لا شيء يفلت من الأنسا الأعلى . الأنسا الأعلى - إذن - هو السلطة الجديدة . بيد أن هذه السلطة الجديدة تخلو من أي دافع لإيذاء الأنسا، لأنها في علاقة حميمة معه . ولهذا فإنه في حالة ارتكاب الأنسا للإثم فإن الأنسا الأعلى يُحيل العقاب إلى العالم الخارجي، بمعنى أنه إذا كانت الأمور على ما يُرام، فالضمير يسمح للفرد بأن يأتي أي فعل . أما إذا حلت على الفرد مأساة فإن القدر في هذه الحالة يحل محل الوالدين، بمعنى أنه إذا حلت على الإنسان اللعنة، فذلك يعني أنه لم يعد محبباً من سلطة أعلى، وأنه - بالتالي - مهدد بفقدان الحب . وهكذا يرى فرويد أن قمة مصدرين للإحساس بالإثم، أحدهما ناشيء من الخوف من السلطة، والآخر ناجم عن الخوف من الأنسا الأعلى .

ونخلص مما سبق إلى أنه إذا كانت السلطة مردودة إلى الإحساس بالإثم، وإذا كان

الإحساس بالإثم هو إحساس أخلاقي، فالسلطة إذن أساسها أخلاقي. بيد أن هذا الأساس الأخلاقي محكوم إما بالقدر، أو بقوة عليا. ومعنى ذلك أن الإنسان - في نهاية المطاف - محكوم بسلطة غير سلطة العقل، ومن ثم يتنى التنوير.

والسؤال إذن :

ما السلطة ؟

إذا اتخذنا من فيبر وفرويد سندا للتعريف يمكن القول بأن السلطة قوة ضبط وكبت، ومن ثم فهي مضطرة إلى الزعم بأنها مالكة للحقيقة المطلقة. وإذا كان توهم امتلاك الحقيقة المطلقة ينمى الدوجماطيقية فالسلطة - بحكم طبيعتها - دوجماطيقية.

هذا عن السلطة، فماذا عن الأخلاق ؟

والسؤال إذن :

- ما هو موضوع الأخلاق ؟

قيل إنه الخير.

- ولكن ما الخير ؟

للجواب عن هذا السؤال، أنتقى ثلاثة فلاسفة : أفلاطون وفرويد ومور.

الخير، عند أفلاطون، هو المطلق الذى تدرج - تحته - جميع الموجودات. وهو - عنده - متمثل فى الدولة. والدولة مقسمة إلى ثلاث طبقات : الحكام والجند والشعب. والدولة ممثلة فى الحاكم، وعلى الأخص الفيلسوف الملك، ووظيفته تحقيق الدولة المثالية. وإذا تحققت هذه الدولة فإنها لن تتغير. ومن هنا ينظر إلى الفيلسوف على أنه شبيه بالإله. ولهذا كان متسكياً مُحِقاً عندما ارتأى أن قدامى اليونان قد ارتفقوا بالسياسة إلى مستوى العبادة، أى إلى مستوى الدوجماطيقية.

أما فرويد، فيرى أن الخير كامن فى الإحساس بالإثم، وهذا الإحساس - بدوره - كامن فى خوف الإنسان من فقدان الحب، الذى هو الخوف من السلطة، التى تبطنت بفضل الأنا الأعلى. والأنا الأعلى هو وريث عقدة أوديب، وعقدة أوديب تنطوى على المحرم. ففى يوليو ١٩١٥ استلم فرويد رسالة من بوتنام يقر فيها أن فرويد يرى أن حاجة الإنسان إلى الأخلاق غير مفهومة. وبعد ثماني سنوات من استلام هذه الرسالة أصدر فرويد كتابه «الأنا

والهَوَى (١٩٢٣)، جاء فيه أن الأنا الأعلى هو وريث عقدة أوديب - أى نشأة الأنا الأعلى مردودة إلى كبت لسلطة خارجية قد تبطّنت، أى أن مصدر الأنا الأعلى من الخارج وليس من الداخل. ولهذا فإن الحضارة التى كشفت عن متطلبات الأنا الأعلى فى التاريخ، هى المساهم الأعظم فى نشأة العُصاب فى هذا العصر. ومعنى ذلك أن كبت عقدة أوديب قد أفضى إلى أن الأمر الخُلُقِيّ مريض ومشلول.

يبقى - بعد ذلك - مور؛ وسؤاله عن مدى إمكان تعريف الخير. ويُجيب بأن الخير لا يُعرف، لأنه غير قابل للتحليل أو التدليل عليه. ثم إنَّ الخير ليس مماثلاً للظاهرة الطبيعية، لأنه لو كان كذلك لأمكن ردُّ الأخلاق إلى العلم الطبيعى، أو إلى علم النفس. ومع ذلك نحن نتعامل مع الخير على أنه ظاهرة طبيعية، فنقع فى مغالطة يسميها مور «المغالطة الطبيعية»، وهى ناشئة من محاولات تعريف ما لا يُمكن تعريفه. ولهذا يقول مور «إذا سئلت: ما الخير؟ كان جوابي: الخير هو الخير، وهذا هو كل ما فى الموضوع. أما إذا سئلت: كيف يُمكن تعريف الخير؟ كان جوابي: إنه ليس فى الإمكان تعريفه. وهذا هو ما أريد قوله.

ولكن: إذا كان الخير هو الخير، فسؤال مور هو:

ماذا ينبغى فعله؟

وجوابُ هذا السؤال يكمن فى نتائج الفعل، بمعنى أننا عندما نتساءل عن الفعل الذى ينبغى تأديته فإننا - فى رأى مور - نتساءل عن نتائج هذا الفعل. والنتائج ليست مقصورة على الفعل وحده، وإنما هى مرتبطة بما يحدث فى الكون، ومن ثم فإن الأخلاق عاجزة عن تحديد فعل معين من الواجب تأديته.

ويبين من هذه النظريات الثلاث أن أصل الخير يقع خارج الخير ذاته. ولهذا فإنه لا يحقُّ لنا التحدث عن الخير ذاته، أى من حيث أنه كينونة مستقلة، لأننا إذا تحدّثنا عنه من حيث هو. كذلك فإننا نصّاب بخداع بصريّ.

والسؤال إذن:

- كيف يزعج هذا الخداع البصريّ أو بالادقّ هذا الوهم؟

إن هذا الوهم يكمن فى الأسطورة. فإذا كشفنا عن بَواغِث ابتداء الأسطورة، كشفنا عن

الطريق الوهمي المؤدى إلى مفهوم الخير.

وابتداع الأسطورة كامن في ابتداع الحضارة، لأن التفكير العلمي، مع نشأة الحضارة، كان بدائياً - الأمر الذى دفع الإنسان إلى التفكير الأسطوري عندما كان ينقسه التفكير العلمى. وقد تبنى الكهنة التفكير الأسطوري، ويفضله خلقوا «المحرمات»، التى تمثل قواعد السلوك، فبزغت القسمة الثنائية بين الخير والشر، وقيل «افعل» و «لا تفعل».

ومن هذه القسمة الثنائية نشأ القانون الخلقى أو - بالأدق - الواجب. ويتج من ذلك أن التحريم هو أصل الواجب، أى أن للمحرم هو الذى يأتى فى الصدارة وليس الواجب. وهذا المحرم هو فى خدمة السلطة فى ممارستها للضبط والكبت. إذن ثمة علاقة حميمة بين السلطة والأخلاق.

والسؤال إذن:

ما هو انعكاس هذه العلاقة على مجال التعليم، أو - بالأدق - على العلاقة بين الطالب والمعلم؟

إن العلم يمثل السلطة بما تنطوى عليه من ملكية للحقيقة المطلقة فيمتنع معها تدريب الطالب على التفكير الناقد، الذى هو متضمن فى التفكير الإبداعي، فيتفوق الطالب فى ثقافة الذاكرة التى لا تختزن إلا ما هو متفق عليه. وما هو متفق عليه رمز على الحقيقة المطلقة.

والسؤال إذن:

هل فى الإمكان استمرار هذه العلاقة فى ضوء ما يُسمى بـ «العصر السيبرنطيقى»، الذى يمكن القول بأن بدايته فى عام ١٩٤٨ فى ذلك العام، تأسس علم جديد هو «السيبرنطيقا» من وضع العالم الأمريكى نوربرت وينر، وهو فى الوقت نفسه عنوان كتابه، ويدور على ثلاث أفكار محورية:

الفكرة الأولى، أنه ليس ثمة فارق بين ما هو مَادى وما هو حَيوى. والفكرة الثانية أن ثمة علاقة عكسية بين قوى الضبط والربط Feedback والتضخ أو الإنتروى entropy، بمعنى أنه كلما كانت قوى الضبط والربط متحكممة ضَعُفَ الإنتروى. والفكرة الثالثة أن الاحتمال بديل عن اليقين المطلق.

وفى عام ١٩٥٠، نشر وينر مُوجِزًا مبسّطًا لكتابه عن «السيرنطيقا»، عنوانه «الاستعمال البشرى للكائنات البشرية». وفى الفصل المُعنون «دور المثقف والعالم»، يعبر عن غضبه وخيبة أمله وحُزنه، لأن ثمة مدارس تعليمية عظيمة تُؤثر ما هو مشتقّ على ما هو أصيل، وما هو متفقّ عليه على ما جديد. ومعنى ذلك أن السيرنطيقا تستلزم الإبداع.

وفى نفس العام الذى ظهر فيه الموجز، أعلن العالم الأمريكى جيلفورد - فى مفتتح كلمته لأعضاء الجمعية النفسية الأمريكية، والتى كان يرأسها فى ذلك الوقت - ضرورة الاهتمام بدراسة الإبداع. وأبدى أسفة من أن بحوث الإبداع لا تتجاوز ٢٪ من جُملة البحوث الأخرى فى مجال علم النفس. وسبب ذلك مردود - فى رأيه - إلى تَوَهُّم أن العبقرية مُندرجة تحت الذكاء ومُربّطة باختبارات الذكاء، وهذه الاختبارات نَمَطية، بسبب أنها تشدّ أن تكون موضوعية، وبالتالي فإنها تتجاهل التفرد المميّز للمبدع. وهو مردود كذلك إلى أن نظريات التعلم تجاهلت الإبداع، لأنها تجاهلت دراسة السلوك الاستبصارى. وهذا النوع من السلوك على علاقة وثيقة بالسلوك الإبداعي - هذا بالإضافة إلى صعوبة العثور على معيار للتعرف على الإبداع.

وفى عام ١٩٦٩ أصدر العالم الأمريكى بيتر دركر كتاباً بعنوان «عصر عدم الاتصال»، سكّ فيه مصطلح «الحصّة»، وكان تعليق مجلة «الإكونوميست» اللندنية أن هذا المصطلح بلا معنى. ثم يستطرد دركر قائلاً: «إنه بعد عشر سنوات من صدور ذلك الكتاب، قرّرت مَرَجِرِيت ثاتشر، عندما كانت رئيس مجلس الوزراء، أن تتخذ من الحصّة سياسة لها. ومن يومها لم تُعدّ الحصّة مقصورة على المحافظين من أمثال ثاتشر فى بريطانيا، وجاك شيراك فى فرنسا عندما أصبح رئيساً للوزراء، بل امتدت إلى الصين الشيوعية.

الحصّة إذن لا علاقة لها بالراسمالية أو الاشتراكية، وإنما علاقتها بتحجيم دور الدولة ومسئولياتها، الأمر الذى يجعل المبادرة الفردية - أو الإبداع - السمة المطلوبة للمواطن أياً كان.

وتأسيساً على ذلك كله، نتساءل عما ينبغى أن تكون عليه العلاقة بين الطالب والمعلم. إنها لن تكون فى إطار الضبط والكبت، ولن تكون فى إطار «الحرّمات» كما أنها لن تكون فى إطار ثقافة الذاكرة، وإنما ستكون فى إطار ثقافة الإبداع.

• هوامش أفكار سياسية

• الفكر السياسي عند الإمام على

- (*) ألقى هذا البحث في مهرجان «الإمام على عليه السلام» بمناسبة مرور أربعة عشر قرناً على يوم الغدير الآخر، لندن، يوليو ١٩٩٠، أشرفت على تنظيم هذا المهرجان الجامعة المالكية للعلوم الإسلامية التي أشرف بحضوره هيئتها العلمية.
- (١) توليف الفكيكي، الرامس والرعية، شرح عهد الإمام عليه السلام المرجع إلى مالك الأشر حين ولاء مصر، شركة المعرفة للنشر والتوزيع، بغداد ١٩٩٠، ط٣، ص١٦٤.
- (٢) مراد وحيه، الديموقراطية والديمقراطية، مجلة المنار، يونيو ١٩٩٠، ص٨٩.
- (٣) توليف الفكيكي، الرامس والرعية، ص١٦٤.
- (٤) المرجع السابق، ص١٦٤.
- (٥) المرجع السابق، ص٩.
- (٦) المرجع السابق، ص٢٣٩.
- (٧) طه حسين، الفتنة الكبرى، ج١، عثمان، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥١، ص٤٣.
- (٨) المرجع السابق، ص٢٦.

• بيروسترويك... قراءة فلسفية

- (1) M. Gorbachev, Perestroika, New Thinking for our Country and the World, U.S.A., 1987.
- (٢) مراد وحيه، محاورات فلسفية في موسكو، دار الثقافة الجديدة، ط١، ١٩٧٧، ص٩ - ١٥.
- (3) M. Wahba, Ideology and Peace, Presented at the First IPPO Conference, St. Louis, May 1986.
- (4) M. Gorbachev, Ibid., pp. 216 - 220.
- (5) M. Wahba, the Cave and the Dogma, Quoted in "Roots of dogmatism, Anglo - Egyptian Bookshop, Cairo, 1984, pp. 233 - 236.

• السلطة والأخلاق

- (*) ألقى هذا البحث في المؤتمر السنوي الخامس للجمعية المصرية للتربية المقارنة والإدارة التعليمية، يناير ١٩٩٧.

محتويات الكتاب

٧	■ شخصيات فلسفية
١٣	■ تعريفات
١٥	● ما العقلانية؟
٢٣	● ما العلمانية؟
٣١	● ما التسامح؟
٣٩	● ما الخير؟
٤٧	■ شخصيات فلسفية
٤٩	● رويتى لـ يوسف كرم
٥٥	● رويتى لـ يوسف مراد
٦١	● رويتى لـ زكى نجيب محمود
٦٧	● رويتى لـ عبد الرحمن بدوى
٧٧	● العقاد وأحوال العقل
٨٥	● رؤية هندية لـ مهاتما غاندى
٩٧	● فولتير ثمرة مصر
١٠٥	■ ابن رشد
١٠٧	● ابن رشد والتنوير
١١٣	● بوليتيكا المتطوع عند ابن رشد
١٢١	■ التنوير
١٢٣	● مثل التنوير فى هذا الزمان

١٢٩	● التنوير بالسلب
١٣٧	● التنوير ورجل الشارع
١٤٧	■ الحقيقة
١٤٩	● إرادة التغيير
١٥٧	● العقل وكيف يعمل
١٦٥	● العقل والمطلق
١٨٥	■ الدوجماطيقية
١٨٧	● الكهف والدوجماطيقية
١٩٣	● الديمقراطية والدوجماطيقية
٢٠١	● تعليم بلا دوجماطيقية
٢٠٧	● الأصولية والطفيلية معاً على الطريق
٢١٥	● حقوق الإنسان والدوجماطيقية
٢٢٣	■ التكفير
٢٢٥	● ملاك الحقيقة المطلقة
٢٣١	● الزمان والتكفير في الثقافة العربية
٢٣٥	● جنود إغتيال فرج فوده
٢٣٧	● من ابن رشد إلى نجيب محفوظ
٢٣٩	● الفلسفة والعلم والدين
٢٤٩	■ الإبداع
٢٥١	● الإبداع مدخل إلى التعليم
٢٥٩	● الإبداع والجنون
٢٦٥	● فلسفة للطفولة

٢٦٩	● الإبداع وسلام العالم
٢٧٩	● وحدة المنهج العلمى
٢٩٣	■ حضارة مصر
٢٩٥	● حكمة المصريين
٣٠٣	● وصف مصر برؤية معاصرة
٣٠٩	● أزمة اليسار فى مصر
٣١٧	■ كسمولوجيا
٣١٩	● الفلسفة كسمولوجيا
٣٢٥	● الإغتراب والوعى الكونى
٣٤٣	■ سلام العالم
٣٤٥	● الأصولية وسلام العالم
٣٥٥	● السلام والتقدم
٣٦١	● إعلان كوينهاجن.. ورجل الشارع
٣٦٥	● العلمانية وسلام الشرق الأوسط
٣٦٩	■ أهكار فلسفية
٣٧١	● الفكر السياسى عند الإمام على
٣٧٥	● بيروستريكا.. قراءة فلسفية
٣٨٥	● السلطة والأخلاق

رقم الإيداع: ٩٨٢٩ / ٩٩

التراقيم الدولي: 4 - 6274 - 01 - 977 I.S.B.N



المعرفة حق لكل مواطن وليس للمعرفة سقف ولا حدود
ولا موعد تبدأ عنده أو تنتهى إليه.. هكذا تواصل مكتبة الأسرة
عامها السادس وتستمر فى تقديم أزهار المعرفة للجميع. للطفل -
لشباب - للأسرة كلها. تجربة مصرية خالصة يعم فيضها ويشع
نورها عبر الدنيا ويشهد لها العالم بالخصوصية ومازال الحلم
يخطو ويكبر ويتعاظم ومازلت أحلم بكتاب لكل مواطن ومكتبة
لكل أسرة... وأنى لأرى ثمار هذه التجربة يانعة مزدهرة تشهد بأن
مصر كانت ومازالت وستظل وطن الفكر المتحرر والفن المبدع
والحضارة المتجددة.

سوزان مبارك



٣٠ قرش

مكتبة الأسرة
مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٩